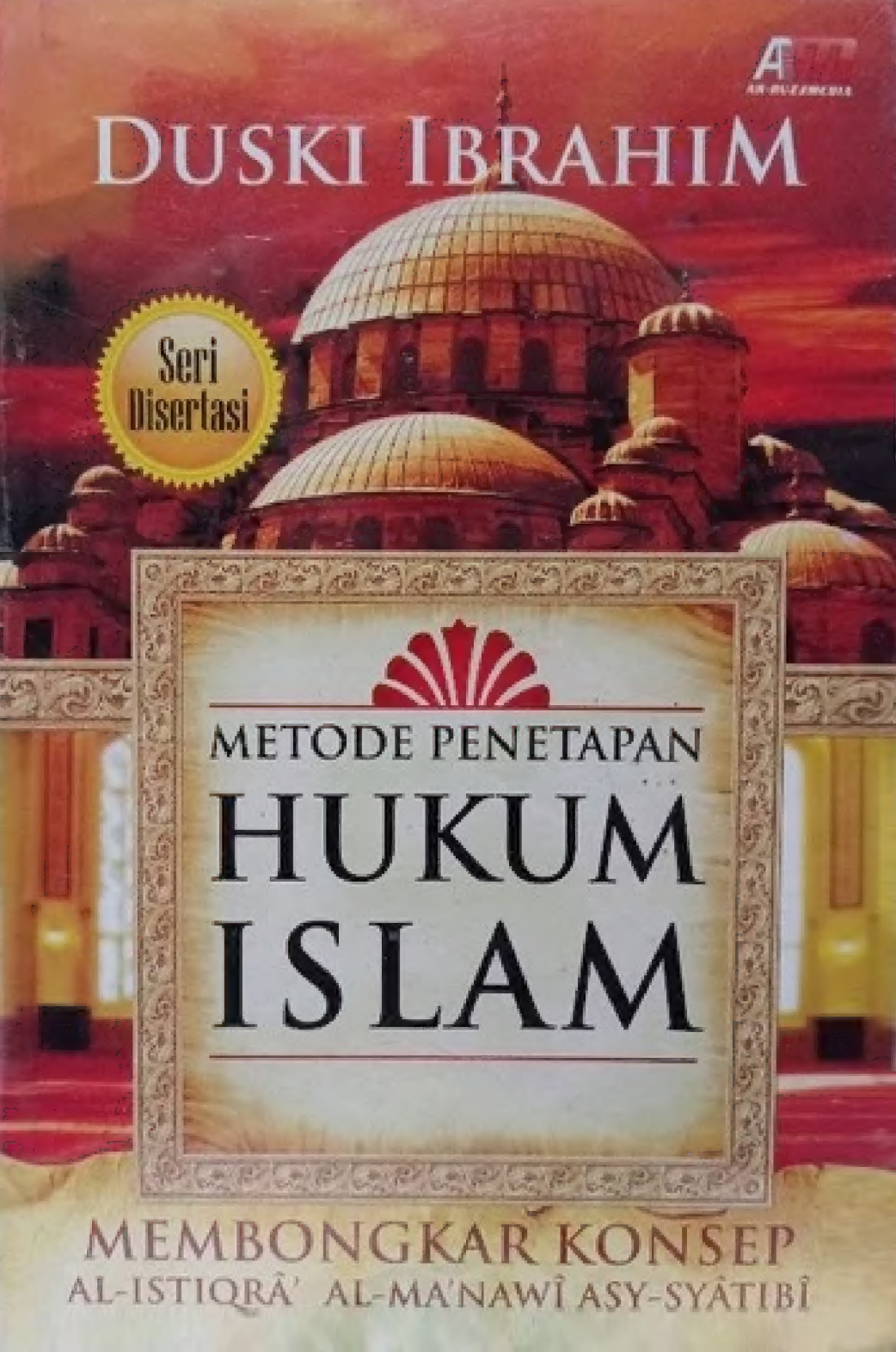


AR-RUZZMEDIA

DUSKI IBRAHIM

Seri Disertasi

METODE PENETAPAN HUKUM ISLAM

MEMBONGKAR KONSEP
AL-ISTIQRÂ' AL-MA'NAWÎ ASY-SYÂTIBÎ

UIN
RADEN FATAH
PALEMBANG

METODE PENETAPAN
HUKUM
ISLAM

DUSKI IBRAHIM

AR-RUZZMEDIA

METODE PENETAPAN HUKUM ISLAM

MEMBONGKAR KONSEP AL-ISTIQRÂ' AL-MA'NAWÎ ASY-SYÂTIBÎ

METODE PENETAPAN HUKUM ISLAM:
Membongkar Konsep *al-Istiqrâ' al-Ma'nawî* Asy-Syâtibî

Duski Ibrahim
© Duski Ibrahim, 2008

Editor: Abdul Qodir Shaleh, Ilyya Muhsin
Proofreader: Aziz Safa
Desain Cover: TriAT
Desain Isi: Maarif

Penerbit:
AR-RUZZ MEDIA
Modinan Sambilegi No. 194
Maguwoharjo, Depok, Sleman, Jogjakarta
Telp./Fax.: (0274) 4332223
E-mail: arruzzwacana@yahoo.com

ISBN: 979-25-4491-7
Cetakan I, Juli 2008

Didistribusikan oleh:
AR-RUZZ MEDIA
Jl. Anggrek 97 Sambilegi Lor
Maguwoharjo, Depok, Sleman, Jogjakarta
Telp./Fax.: (0274) 4332044

Perwakilan:
Jakarta: Telp./Fax.: (021) 78883129
Malang: Telp.Fax.: (0341) 568439

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)
Ibrahim, Duski
Metode Penetapan Hukum Islam: Membongkar Konsep *al-Istiqrâ' al-Ma'nawî* Asy-Syâtibî/Duski Ibrahim-Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2008
288 hlm, 14 X 21 cm
ISBN: 979-25-4491-7
1. Ilmu Hukum Islam
I. Judul II. Duski Ibrahim

Kata Pengantar Penerbit

METODE-METODE penetapan hukum Islam yang mendominasi khazanah kajian hukum sekarang ini masih berpola *istinbâṭî* dalam bentuk *qiyâs uṣûlî*, *istiḥsân*, dan *maṣlaḥah mursalah*. Tetapi, metode yang berpola *istinbâṭî* ini masih menyisakan problem metodologis, antara lain kesatuan dasar-dasar *syarî'ah* cenderung terabaikan, mengingat aplikasinya dilakukan secara parsial. Karena itulah, berbagai masalah metodologis ini tentu saja akan sangat mengurangi kevalidan sebuah produk hukum, karena memang adakalanya bisa menjadi kabur jika hanya dikonstruk dengan menggunakan satu atau beberapa dalil dari nash-nash yang ada kaitannya langsung maupun yang tidak terkait secara langsung.

Karena itulah untuk mengisi masalah atau kekurangan metodologis ini, Asy-Syâṭibî mengeluarkan sebuah metode alternatif yang berpola *al-istiqrâ'î* dalam menetapkan hukum Islam yang bernama metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî*, yaitu suatu metode penetapan hukum Islam yang dalam prosedurnya memanfaatkan kolektivitas dalil dalam berbagai bentuknya, mempertimbangkan *qarâ'in aḥwâl* (indikasi-indikasi keadaan tertentu) baik yang berkaitan dengan nash tersebut secara langsung (*manqulah*) maupun tidak berkaitan secara langsung (*ghairu manqulah*), termasuk mempertimbangkan kondisi sosial dan memerankan akal dalam merespons perkembangan atau perubahan yang terjadi

dalam masyarakat.

Karena bagaimanapun juga, zaman akan selalu berkembang dengan berbagai kompleksitas yang mengiringinya sehingga terjadilah berbagai masalah hukum yang memang belum ada atau tidak terjadi pada masa-masa sebelumnya sehingga memerlukan sebuah pemecahan hukum yang tepat dan bisa membawa kepada kemaslahatan. Karena itulah, kekuatan ijtihad harus dihidupkan kembali dengan menggunakan metode yang tepat dan efektif yang mencerminkan sebuah produk hukum Islam yang berlaku di segala ruang dan waktu. Hal ini penting dilakukan, karena untuk menghindari adanya ketidakrelevanan hukum Islam dalam menjawab tantangan zaman. Padahal Islam adalah agama yang tentu saja selalu *up to date* dalam mengayomi dan memayungi umatnya di segala zaman dan makan.

Karena itulah, metode alternatif yang dikembangkan oleh Asy-Syâṭibî menarik untuk dikemukakan dan diaplikasikan. meskipun pada dasarnya metode *al-istiqrâ* bukannya asli dari gagasan Asy-Syâṭibî sendiri, karena memang sudah ada pendahulunya yang menggunakannya. Karena itu, metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* yang dikembangkan Asy-Syâṭibî merupakan pengembangan dari metode *al-istiqrâ'* para pendahulunya.

Sekalipun metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* ini sebenarnya pengembangan dari metode *al-istiqrâ'* yang dikemukakan para ahli hukum Islam lain, seperti Al-Ghazâlî, namun paling tidak, menurut buku ini, ada tiga perbedaan signifikan yang dapat diidentifikasi sebagai suatu kemajuan pengembangan metode tersebut, sekaligus membedakannya dari konsep ulama lain: *Pertama,* penyebutan *al-istiqrâ' al-ma'nawî* hanya ditemukan dalam terma Asy-Syâṭibî, sementara sebelumnya hanya disebut *al-istiqrâ'* saja. Penyempurnaan kata tersebut dimaksudkannya sebagai upaya pemanfaatan nash-nash hukum, baik yang partikular maupun yang universal, dalam rangka mempertahankan kesatuan dasar-dasar *syarî'ah*, yang menjadi obsesinya. *Kedua,* konsep *al-istiqrâ'* para ulama sebelumnya

masih mengikuti konsep ilmu *manṭiq*, terlihat dari definisi yang mereka kemukakan dan pembagian kepada *al-istiqrâ' at-tâmm* dan *al-istiqrâ' an-nâqiṣ*, suatu formulasi yang sangat *familiar* di kalangan ahli ilmu *manṭiq*, sementara Asy-Syâṭibî telah mengarahkannya kepada pemanfaatan nash-nash hukum secara integral, sekalipun pengaruh *manṭiq* tetap ada dalam realitasnya. *Ketiga*, aplikasi metode tersebut bagi ulama sebelumnya, secara umum, hanya terbatas kepada penetapan hukum spesifik. Sementara Asy-Syâṭibî telah mengaplikasikannya dalam menetapkan dan menguji kaidah-kaidah *uṣûl*, kaidah-kaidah fiqih, dan hukum spesifik. Namun yang paling penting dari hal ini adalah metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* ini dapat menyelesaikan persoalan hukum dalam bentuk pembuktian dan perumusan kaidah *uṣûl*, kaidah fiqih, yang dalam konteks ini disebut Asy-Syâṭibî dengan hukum *aṣliyah*, dan penetapan hukum Islam spesifik.

Dari fakta ini, tentu saja sangat menarik untuk membaca buku ini, sebab hal ini akan memberikan cakrawala baru dalam melihat hukum Islam yang selama ini dianggap kaku, rigid, tidak manusiawi, dan bahkan mengalami kejumudan sehingga tidak bisa diaplikasikan dalam permasalahan-permasalahan yang terjadi sekarang ini. Lalu apa dan bagaimanakah sebenarnya metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* yang ditawarkan Asy-Syâṭibî ini? Bagaimanakah konsepnya, apa yang ditawarkan di dalamnya, serta bagaimana cara mengaplikasikannya dan bagaimana kekuatan dan kelemahannya dibandingkan dengan metode-metode lain yang diajukan oleh para ahli hukum Islam lain? Maka buku inilah jawabannya.

Buku ini akan memberikan segala hal tentang metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* yang ditawarkan Asy-Syâṭibî ini dalam menetapkan hukum Islam, sehingga bisa diaplikasikan dan sanggup memenuhi tantangan zaman beserta kompleksitasnya. Karena itulah, buku ini menjadi sangat penting artinya dalam melengkapi khazanah keilmuan di bidang hukum Islam yang sudah ada selama ini, dan menjadi salah satu mutiara berharga di tengah samudera ilmu yang

patut untuk diapresiasi dan dijadikan pedoman bagi keberlangsungan ajaran Islam yang tinggi dan agung sehingga bisa menjadi rahmat bagi sekalian alam

Akhirnya, kami merasa bangga menghadirkan buku berharga ini dan ikut meramaikan proses pembelajaran terhadap hukum Islam tentunya. Selamat membaca, semoga Allah meridhai perjalanan dan aktivitas hidup kita. Amin.

Jogjakarta, 10 Juni 2008

Redaksi

Daftar Isi

Kata Pengantar Penerbit 5
Daftar Isi 9

Bab I Pendahuluan 11
A. Melacak Akar Masalah 11
B. Merumuskan Akar Masalah 19
C. Memetakan Akar Masalah dalam Kerangka Teoretis 21

Bab II Biografi Asy-Syâṭibî dan *Setting* Sosialnya 25
A. Biografi Asy-Syâṭibî 25
B. Karya-Karya Asy-Syâṭibî 32
C. Kondisi Sosial-Politik 44
D. Kondisi Ekonomi 54
E. Kondisi Kebudayaan 56
F. Kondisi Hukum Islam di Andalus 65

Bab III Metode Penetapan Hukum Islam menurut Asy-Syâṭibî 79
A. Dalil-Dalil Hukum Islam Menurut Asy-Syâṭibî 79
B. Hubungan Nash-Nash dengan Akal 98
C. Hubungan Nash-Nash Hukum dengan Tradisi 102

D. Metode Penetapan Hukum Islam Verbal (*Lafzhiyah*) 117
E. Metode Penetapan Hukum Islam Substansial *(Ma'nawiyah)* 133
F. *Ta'arudh al-Adillah* (Kontradiksi Dalil) 151

Bab IV Metode *Al-Istiqrâ' al-Ma'nawî* dalam Penetapan Hukum Islam menurut Asy-Syîtibî 159
A. Pengertian *al-Istiqrâ' al-Ma'nawî* 159
B. Sumber Pembentukan Metode *al-Istiqrâ' al-Ma'nawî* 173
C. Cara Kerja Metode *al-Istiqrâ' al-Ma'nawî* 187
D. Produk-Produk Metode *al-Istiqrâ' al-Ma'nawî*.. 198
E. Persamaan dan Perbedaan Metode *al-Istiqrâ' al-Ma'nawî* dengan Metode-Metode lain..... 216

Bab V Relevansi Metode *Al-Istiqrâ' al-Ma'nawî* dengan Perkembangan Hukum Islam Kontemporer 233
A. Perkembangan Hukum Islam Kontemporer..... 233
B. Relevansi dan Implementasi Metode *al-Istiqra' al-Ma'nawî*..... 238
C. Respons Para Pemikir Muslim Kontemporer ... 255

Bab VI Purnawacana..... 261

Daftar Pustaka..... 265
Indeks..... 279
Riwayat Hidup Penulis 285

Bab I

Pendahuluan

A. Melacak Akar Masalah

Sumber pokok hukum Islam adalah Al-Quran dan Sunnah. Pada masa Rasul, manakala muncul suatu persoalan hukum, baik yang berhubungan dengan Allah maupun kemasyarakatan, Allah menurunkan ayat-ayat Al-Quran untuk menjelaskannya. Rasul, sebagai *muballig*, menyampaikan penjelasan ini kepada umatnya untuk diikuti. Kendati demikian, penjelasan Al-Quran tersebut tidak selamanya tegas dan teperinci (*tafşîlî*), melainkan kebanyakannya hanya berifat garis besar (*ijmâlî*), sehingga dibutuhkan penjelasan lebih lanjut dari Rasul. Sebagai orang yang diberi wewenang memberi penjelasan di satu sisi, dan menghadapi realitas sosial yang berkembang di sisi lain, Rasul terkadang harus menggunakan akal yang disebut dengan ijtihad dalam penerapan hukum.

Ijihad Rasul tersebut pada dasarnya merupakan pengungkapan *ilhâm ilâhî* dan pemahaman mendalam terhadap semangat hukum (*rûḫ at-tasyrî'*), mengingat apa pun yang diucapkan-

nya bukanlah berdasarkan hawa nafsu melainkan wahyu Tuhan kepadanya. Adapun bentuknya terkadang dilakukan secara kolektif, yakni musyawarah bersama para sahabat atau dilakukan secara pribadi dengan memproyeksikan kasus yang tidak ada aturan hukumnya dengan kasus yang ada aturan hukumnya dalam Al-Quran, yang disebut dengan *al-qiyâs*,[1] sekalipun dalam pengertian luas. Namun, apa pun yang ditetapkan Rasul merupakan pendapat yang terpelihara dan menjadi Sunnah sebagai bagian dari nash-nash.[2]

Setelah Rasul meninggal dunia, pengemban amanah untuk menyelesaikan masalah hukum beralih kepada para sahabat. Mereka mengikuti cara-cara yang dilakukan Rasul dalam penyelesaiannya, yaitu mula-mula merujuk kepada Al-Quran dan selanjutnya beralih kepada Sunnah, pada saat tidak ditemukan aturan hukumnya dalam Kitab Suci tersebut. Ketika dibutuhkan, mereka melakukan ijtihad berdasarkan kemampuan pandangan terhadap makna-makna nash dari aspek latar belakang historis, tujuan-tujuan dan alasan-alasan hukum, serta berdasarkan pengetahuan bahasa Arab yang dimiliki. Mereka tidak menggunakan kaidah-kaidah sistematik dan ketat seperti yang dirumuskan oleh para ahli hukum Islam (*uşûliyyûn*) sesudahnya.[3]

Kendati demikian, para ahli hukum Islam belakangan banyak memberi penafsiran metode ijtihad yang dilakukan oleh para sahabat, sekalipun cenderung memproyeksikannya kepada konsep-konsep yang berkembang pada periode kematangan pemikiran hukum Islam. Khudharî Bik (w. 1938 M.) mengatakan bahwa ijtihad para sahabat semuanya terhimpun ke dalam konsep

1. Saefuddîn Al-Âmidî, *al-Iḥkâm fî Uşûl al-Aḥkâm*, jilid 3, (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983), hlm. 141.
2. Nâshiruddîn, 'Abdurraḥmân Al-Anşârî Al-Masyhûr bi Ibn Al-Ḥanbalî, *Kitâb Aqyisah an-Nabî al-Muṣṭafâ Muḥammad Saw.*, (Mesir: al-Kutub al-Ḥadîśah, 1973), hlm. 75.
3. Sayyid Muḥammad Mûsâ, *al-Ijtihâd wa Madâ Ḥajâtinâ Ilaih fî Hâżâ al-'Aṣr*, (Mesir: Dâr al-Kutub al-Ḥadîśah, t.t.), hlm. 37.

al-qiyâs.[4] Abû Zahrah mengatakan bahwa sebagian sahabat berijtihad dalam batas-batas pemahaman Al-Quran dan Sunnah, sedang sebagian lain menggunakan *al-qiyâs* dan *al-maşlaḫah*.[5] Sementara Salâm Madkûr berpendapat bahwa ijtihad para sahabat itu tersimpul dalam tiga bentuk, yaitu (1) menafsirkan nash-nash; (2) menggunakan metode *al-qiyâs*; dan (3) menggunakan *maşlaḫah mursalah* dan *istiḥsân*.[6] Terlepas dari apa pun interpretasi tentang bentuknya, kreasi ijtihad mereka disebabkan kuantitas nash hukum terbatas, sedangkan kasus hukum yang muncul tidak terbatas. Sesuatu yang tidak terbatas tidak akan tercakup oleh yang terbatas.[7]

Seiring dengan meluasnya wilayah kekuasan Islam dan terjadinya interaksi sosial antara kaum muslimin dan penduduk asli, terutama setelah periode sahabat, kasus-kasus baru yang diperlukan aturan hukumnya juga bermunculan. Dalam menghadapi berbagai persoalan hukum yang semakin kompleks ini, para *tâbi'în* dan *atbâ' tâbi'în* berusaha secara maksimal untuk menyelesaikannya dengan mengikuti langkah Rasul dan para sahabat, bahkan mengembangkan metode-metodenya. Ahli-ahli hukum Irak seperti Abû Ḥanifah (w.150 H.), di samping menerapkan Al-Quran, Sunnah, dan *ijma'* sahabat, banyak menggunakan akal dalam bentuk *qiyâs* dan *istiḥsân*, sehingga ia sering disebut Imam aliran *ahl ar-ra'yi*. Hal ini tampaknya karena peradaban Irak pada saat itu relatif telah maju. Sementara ahli-ahli hukum Madinah seperti Malik (w. 179 H.) banyak menggunakan nash-nash Al-Quran, Sunnah, *ijmâ'*, atau *'amal* ahli Madinah, dan dalam kondisi mendesak ia menggunakan

4. Muḥammad Al-Khudharî Bik, *Uṣûl al-Fiqh*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1988), hlm. 115.
5. Muḥammad Abû Zahrah, *Târîkh al-Mażâhib al-Islâmiyah*, jilid 2, (Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.t), hlm. 23.
6. Muḥammad Salâm Madkûr, *al-Madkhal li al-Fiqh al-Islâmî*, (Beirût: Dâr al-Fikr, t.t.). hlm. 22
7. Muḥammad Abû Bakar asy-Syahrastânî, *al-Milal wa an-Niḥal*, (Beirût: Dâr al-Fikr, t.t.), hlm. 202.

metode *al-qiyâs*, sehingga ia dinobatkan sebagai imam aliran *ahl al-ḥadîś*. Hal ini, karena masyarakat Madinah masih sederhana.[8] Tetapi, para pengikut Malik mengembangkan metode *maṣlaḥah mursalah*.[9]

Adanya perbedaan dua aliran di atas, membuat Asy-Syâfi'î (w. 204 H.) merasa terpanggil untuk melakukan moderasi. Ia mencoba merumuskan teori hukum yang memadukan pemikiran Hanâfiyah yang rasional dan pemikiran Mâlikî yang tradisional. Usaha ini terlihat dari semangatnya berdiskusi dengan murid-murid Abû Hanîfah terutama Abû Yûsuf (w. 182 H.) dan Asy-Syaibânî (w. 189), setelah terlebih dahulu berguru kepada pemuka aliran *ahl al-ḥadîś*, Imâm Mâlik. Karena itu, N.J. Coulson menyebut Asy-Syâfi'î sebagai figur yang muncul secara tiba-tiba dalam menyelesaikan masalah yang sulit.[10] Hasil usahanya ini melahirkan antara lain teori hukum Islam dalam kemasan empat sumber hukum yang banyak dipedomani oleh ahli hukum Islam, yaitu Al-Quran , Sunnah, *ijmâ'* dan *qiyâs*,[11] tepatnya *qiyâs uṣûlî*.

Prosedur *istinbâṭî* (penetapan hukum) dalam bentuk *qiyâs uṣûlî*, *istiḥsân*, dan *maṣlaḥah mursalah* yang telah disinggung sebelumnya, sekalipun dalam realitas sejarah telah mendominasi pemikiran hukum Islam dan memang efektif dalam penyelesaian berbagai persoalan hukum, namun ketiganya masih menyisakan problem metodologis. Kesatuan dasar-dasar *syarî'ah* cenderung terabaikan, mengingat aplikasinya dilakukan secara parsial. Artinya, ada kecenderungan kurang merespons atau memanfaat-

8. Farouq Abû Zaid, *asy-Syarî'ah al-Islâmiyah bain al-Muḥâfizhîn wa al-Mujaddidîn*, (Damaskus: Dâr al-Mauqif al-'Arabî, t.t.), hlm. 19-33.
9. Muḥammad Ismâ'îl Sya'bân, *at-Tasyrî' al-Islâmî Maṣâdiruhû wa Aṭwâruh*, (Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Miṣriyah, 1985), hlm. 324.
10. N.J. Coulson, *A History of Islamic Law*, (London: Edinburg University Press, 1964), hlm. 53.
11. Joseph Schacht, *The Origin of Muhammadan Law*, (London: Oxford University Press, 1971), hlm. 1. Lihat juga Muḥammad ibn Idrîs Asy-Syâfi'î, *ar-Risâlah*, (Kairo: Dâr at-Turâś, 1979).

kan dalîl-dalil hukum secara komprehensif. Kelemahan lain, bahwa prosedur *istinbâṭî* dalam *qiyâs, istihsân,* dan *maslaḥah mursalah* cenderung mengutamakan aturan *manusiawi* dan menimbulkan kesemenaan individual atas aturan Tuhan.[12] Sejalan dengan ini, untuk waktu yang cukup lama, *qiyâs* menjadi prosedur pokok untuk memperluas aturan hukum Islam kepada peristiwa baru. Namun, prosedur semacam ini memiliki dua kekurangan. *Pertama,* perluasan yang dilakukan antara dua *juz'iyah* (*maqîs* dan *maqîs 'alaih*) ini harus benar-benar dipahami kesamaan *'illahnya*, suatu syarat yang sangat sulit untuk diaplikasikan, sehingga banyak yang beralih dari metode *qiyâs* kepada metode lain yang berpola sama, umpamanya *istihsân. Kedua,* dengan sulitnya mendapatkan kepastian tersebut, berakibat kepada terjadinya fragmentasi aturan-aturan hukum Islam.[13] Fragmentasi dan variasi hukum cabang memang dapat ditoleransi, sebagai bukti watak dinamis hukum Islam, tetapi persoalannya adalah menyangkut prosedur dan metode yang terkesan diskriminatif dalam penggunan dalîl-dalil yang relevan.

Kelemahan-kelemahan metode-metode di atas sejak semula sebenarnya telah disadari oleh sebagian kecil ahli hukum Islam, sehingga mereka telah memikirkan bahkan menerapkan metode yang berpola *istiqrâ'î* (semacam induktif), sekalipun belum dilakukan secara serius terutama dalam perumusannya. Asy-Syâfi'î umpamanya telah menggunakannya ketika ia menetapkan batas maksimal-minimal masa *ḥaidh* bagi seorang perempuan,[14] sekalipun bentuknya melalui media *al-'urf.* Kemudian diikuti oleh umpamanya Al-Ghazâlî (w.505 H.) yang telah lebih tegas

12. M. Arkoun, *Membedah Pemikiran Islam,* penerj. Hidayatullah, (Bandung: Pustaka, 2000), hlm. 22.
13. Safi Louay, *The Foundation of Knowledge: A Compaeatif Study in Islamic and Western Metods of Inquiry,* (1999), hlm. 112. Lihat juga Yûsuf ibn Abû Bakar As-Sikakî, *Miftâh al-'Ulûm,* (Beirût: Dâr a-Kutub al-'Ilmiyah, t.t), hlm. 504.
14. Muḥammad 'Abdu Rabbih, *Buḥûś fî al-Adillah al-Mukhtalaf Fîhâ 'Inda al-Uṣûliyîn,* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1980), hlm. 43.

mengintroduksi metode ini dan telah mengaplikasikannya dalam penetapan beberapa kasus hukum.[15] Di kalangan pemikir Islam kontemporer, kesadaran semacam ini terlihat pada umpamanya Abû Ḥâmid Abû Sulaymân yang menyarankan para sarjana Muslim untuk dapat menciptakan atau mengembangkan metodologi kajian Islam, baik *mainstreams* (arus utama) deduktif maupun induktif yang komprehensif dalam upaya mengantisipasi perkembangan masyarakat Islam.[16]

Di antara ahli hukum Islam yang sedikit di atas, ulama yang mencoba secara serius merumuskan dan menerapkan metode yang berpola *istiqrâ'î* adalah Asy-Syâṭibî (w. 790 H.). Dia memandang bahwa hukum-hukum Islam *juz'iyah* (partikular) dibangun atas dasar hukum-hukum *kulliyah* (universal), dan hukum-hukum *kulliyah* tersebut didapatkan melalui *survei* menyeluruh terhadap pernyataan-pernyataan hukum, dengan menggunakan metode yang berpola *istiqrâ'î*, yang secara spesifik disebutnya sebagai metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî*. Ini bukan berarti ia tidak mengakui metode-metode seperti yang dikembangkan para ulama sebelumnya, namun ia telah mencoba merekonstruksi pemikiran hukum Islam aspek metodologis untuk menutupi kekurangan-kekurangan yang ada dalam pola-pola yang berkembang sebelumnya tersebut.

Dalam *al-Muwâfaqât*, Asy-Syâṭibî menggambarkan bahwa *al-istiqrâ' al-ma'nawî* adalah suatu metode penetapan hukum yang bukan hanya dengan satu dalil saja, tetapi dengan beberapa dalil yang digabungkan antara satu sama lain sehingga terbentuklah suatu hukum berdasarkan gabungan dalil tersebut. Para ahli hukum Islam, ungkapnya lebih lanjut, tidak boleh menetapkan tujuan *asy-*

15. Abû Ḥâmid Muḥammad ibn Muḥammad Al-Ghazâlî, *Maqâṣid al-Falâsifah*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1961), hlm. 89-90. Lihat juga *al-Mustaṣfâ Fî Uṣûl al-Fiqh*. Jilid 1, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1322 H), hlm. 51. Lihat juga *Mi'yâr al-'Ilm fi Fann al-Manṭiq*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1961), hlm. 27.
16. Abû Ḥâmid Abû Sulaymân, *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions For Methodology and Thought*, (Herndon Virginia USA: The International Institute of Islamic Thought), 1993, hlm. 65.

Syâri' hanya berdasarkan dalil tertentu secara terpisah-pisah. Tujuan tersebut akan mereka dapatkan hanya dengan meneliti semua dalil yang relevan, baik sifatnya *zhâhir, umûm, muṭlaq, muqayyad,* maupun *juz'î*. Selain itu, haruslah mempertimbangkan *qarâ'in aḥwâl* (indikasi-indikasi keadaan), baik yang dinashkan (*manqûlah*) maupun yang tidak dinashkan (*ghairu manqûlah*).[17] Istilah *al-ma'nawî* yang merupakan kata sifat dari *al-istiqrâ'* dalam konteks metode ini dipinjam dari konsep *mutawâtir ma'nawî* dalam ilmu *ḥadîś*, yang dalam konteks ini mengandung pengertian ungkapan berbeda tetapi semuanya menuju kepada satu makna tertentu.[18]

Formulasi atau rumusan di atas, dengan demikian, telah mencerminkan prinsip-prinsip dan karakteristik metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* ini, yaitu: *Pertama*, kolektivitas dalil, yakni tidak menganggap cukup menetapkan suatu hukum hanya dengan satu dalil saja, seperti yang sering dilakukan oleh para ahli hukum Islam kebanyakan. *Kedua*, dalil-dalil hukum yang dihimpun tersebut ada yang sifatnya *kulliyah* (universal) dan ada yang *juz'iyah* (partikular). *Ketiga,* memerhatikan *qarâ'in aḥwâl* baik yang berkaitan dengan nash tersebut secara langsung (*qarâ'in aḥwâl manqûlah*) maupun tidak berkaitan secara langsung (*qarâ'in aḥwâl ghairu manqûlah*), termasuk dalam makna ini mempertimbangkan kondisi sosial masyarakat, di samping memerankan akal dalam merespons perkembangan yang terjadi. Dengan metode inilah teori *maṣlaḥah* dalam kemasan *maqâṣid asy-syarî'ah*nya yang terkenal itu dirumuskan.

Mengapa metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* menurut Asy-Syâṭibî yang dipilih? Selain dari gambaran yang telah dikemukakan, alasan-alasan signifikan mengapa saya menjatuhkan pilihan kepada pemikiran tokoh yang sering menjadi rujukan para pembaru

17. Abû Isḥâq Ibrâhim ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât fi Uṣûl asy-Syarî'ah*, jilid 2, (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, tt.), hlm. 39.
18. 'Abdul Karîm Zaidân, *al-Wajîz fî Uṣûl al-Fiqh*, (Beirût: Mu'assasah ar-Risâlah,1998), hlm. 170.

pemikiran hukum Islam ini, adalah sebagai berikut: *Pertama*, hukum Islam, berbeda dari hukum sekular, bersumber dari wahyu Tuhan, yang diperuntukkan bagi umat manusia. Sebab itu, kajian pemikiran hukum Islam paling tidak harus melibatkan unsur-unsur sebagai berikut: (1) wahyu yang terwujud dalam bentuk nash-nash hukum, yang di kalangan para ahli hukum Islam dikenal dengan dalil-dalil hukum, baik Al-Quran maupun Sunnah. Mengingat ia bersumber dari wahyu Tuhan, unsur teologis haruslah dipertimbangkan dalam epistemologinya, di samping pada gilirannya akan membawa kepada arti penting akal dalam perumusan pemikiran hukum Islam; (2) karena hukum itu diperuntukkan bagi manusia yang selalu berkembang dan berubah, maka unsur sosial dan perubahannya haruslah diperhatikan, supaya aturan-aturan hukum Islam yang dirumuskan bersifat aplikatif. Metode alternatif yang dapat merespons unsur-unsur ini adalah metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî*. *Kedua*, dua sumber hukum Islam pokok yang berasal dari wahyu Tuhan, seperti yang telah disinggung di atas, sama-sama bertujuan mengayomi kepentingan manusia. Ini berarti kesatuan dasar-dasar *syarî'ah* dan kesejalannya dengan kepentingan hidup manusia yang dinamis sedapat mungkin harus dipertahankan. Metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* yang diintroduksi Asy-Syâṭibî tersebut, hemat saya, dapat mempertahankan kesatuan ini. *Ketiga*, sebagai alasan tambahan, dewasa ini metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* belum mendapat perhatian serius. Pada mulanya, metode *al-istiqrâ'* telah dirintis dan ditawarkan oleh para ahli hukum Islam, tetapi sekarang benar-benar terabaikan. Sebagai bukti sederhana, metode ini tidak ditemukan dalam kurikulum dan silabus mata kuliah *uṣûl al-fiqh* di Fakultas Syariah, suatu lembaga pendidikan tinggi yang bertujuan mencetak ahli hukum Islam yang kompeten. Inilah pemikiran yang melatarbelakangi pentingnya penulisan buku ini.

B. Merumuskan Akar Masalah

Istilah metode penetapan hukum Islam identik dengan metode *istinbâṭ*, yaitu upaya mengeluarkan kandungan hukum dari nash-nash dengan pemikiran maksimal.[19] Ini sejalan dengan istilah metode *ijtihâd*, yaitu *"upaya pengerahan segenap kemampuan oleh seorang mujtahid dalam mencari hukum-hukum syarî'ah."*[20] Istilah hukum diartikan sebagai *khiṭâb* Allah yang berkaitan dengan perbuatan *mukallaf*, baik berupa tuntutan, kebolehan memilih, atau suatu pengantar adanya hukum lain.[21] Dalam perkembanganya, para pemikir hukum Islam modern, dengan memerhatikan aspek sumber dan aplikasinya, memandang perlu untuk membedakan pengertian *asy-syarî'ah* dan *al-fiqh*, sebagai kandungan kata hukum Islam. A.A. Fyzee menyebut *syarî'ah* sebagai *canon law of Islam*, yaitu keseluruhan perintah Allah berupa nash-nash. Sedangkan *al-fiqh* atau ilmu hukum Islam adalah pengetahuan tentang hak dan kewajiban seseorang yang diketahui dari Al-Quran dan Sunnah atau disimpulkan dari keduanya atau apa yang telah disepakati oleh para ahli hukum agama.[22] Sejalan dengan ini, Satria Effendi (w. 2002 M.) mengemukakan bahwa *syarî'ah* adalah *an-nuṣûṣ al-muqaddasah* (nash-nash yang suci) dalam Al-Quran dan *as-sunnah al-mutawâtirah* (*hadîś-hadîś mutawâtir*). Sedangkan *fiqh* adalah pemahaman terhadap nash-nash tersebut.[23] Pengertian *fiqh* semacam ini senada dengan rumusan Abdul Wahhâb Khallâf (w. 1956 M.), yaitu *al-fiqh* adalah pengetahuan tentang hukum-hukum

19. Syarîf Sayyid 'Alî Muḥammad ibn 'Alî Al-Jurjânî, *at-Ta'rîfât*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1989), hlm. 10.
20. Abû Ḥâmid Muḥammad Al-Ghazâlî, *al-Mustaṣfâ Fî Uṣûl al-Fiqh.*, jilid 2, hlm. 350.
21. Muḥammad Al-Khudharî Bik, *Uṣûl al-Fiqh*, hlm. 18.
22. Asaf A.A. Fyzee, *The Outlines of Muhammadan Law* (Delhi: Idarah-I Adabiyat-I, 1981), hlm. 19-20.
23. Satria Effendi, "Dinamika Hukum Islam" dalam *Tujuh Puluh Tahun Ibrahim Hosein*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1990), hlm. 312.

syara' 'amaliyah yang diusahakan (*al-muktasab*) dari dalîl-dalîlnya yang teperinci.[24] Adanya kata *al-muktasab* dalam definisi ini jelas menunjukkan unsur *manusiawi* dalam proses memproduksi hukum-hukum Islam. Terlepas dari adanya perbedaan pengertian antara *syarî'ah* dan fiqih, istilah hukum Islam yang merupakan terjemahan dari bahasa Inggris *Islamic law* telah mencakup kedua pengertian tersebut.[25] Perlu dikemukakan bahwa kata *aḥkâm al-Islâm* juga digunakan Asy-Syâṭibî untuk dua pengertian tersebut,[26] dan pengertian ini pula yang dijadikan acuan dalam buku ini.

Ketika menyebut metode penetapan hukum Islam dengan pengertian-pengertian di atas, akan muncul banyak persoalan. Metode apa saja yang dapat dilakukan dalam penetapan hukum Islam? Apakah semua metode yang ada itu disepakati oleh para ahli hukum Islam? Ini terkait dengan problem dalil-dalil yang disepakati oleh mayoritas ulama dan yang diperselisihkan mereka. Persoalan lain, bagaimana mekanisme kerja masing-masing metode penetapan hukum Islam? Apakah metode penetapan hukum Islam itu dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran yang berasal dari luar ajaran Islam? Selain itu, masih banyak persoalan yang akan muncul.

Ketika kajian dikaitkan dengan seorang tokoh Asy-Syâṭibî, persoalan-persoalan yang akan muncul adalah: Bagaimana pandangan Asy-Syâṭibî terhadap masing-masing metode penetapan hukum Islam yang dilakukan oleh ulama lain? Bagaimana pandangannya tentang peran akal dalam memahami nash-nash hukum dan apa bedanya dari ahli hukum Islam lain? Bagaimana pandangannya tentang adanya pengaruh ajaran luar Islam terhadap metode penetapan hukum Islam? Apakah Asy-Syâṭibî telah

24. Abdul Wahhâb Khallâf, *'Ilm Uṣûl al-Fiqh*, (Beirût: ad-Dâr al-Kuwaitiyah, 1968), hlm. 11.
25. Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos, 1997), hlm. 12.
26. Abû Isḥâq Ibrâhim ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât fi Uṣûl asy-Syarî'ah*, Jilid 4, hlm. 145.

melakukan rekonstruksi metode-metode penetapan hukum yang dirumuskan oleh ulama lain, termasuk metode *al-istiqrâ'*, sehingga ia benar-benar telah melahirkan metode baru dalam penetapan hukum Islam?

Dari sekian banyak masalah yang muncul, buku ini hanya akan membahas persoalan tentang konsep *al-istiqrâ' al-ma'nawî* menurut Asy-Syâṭibî sebagai metode penetapan hukum Islam dan sebagai metode perumusan kaidah-kaidah hukum. Mengingat metode penetapan hukum Islam ini tidak terlepas dari dalil-dalil, maka masalah itu juga akan dikemukakan secara garis besar, sebagai kerangka teoretis-analisis, untuk mempertajam fokus kajian.

Berdasarkan berbagai hal di atas, maka masalah yang akan menjadi bahasan buku ini Bagaimana konsep Asy-Syâṭibî tentang metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* dalam penetapan hukum Islam? Permasalahan pokok ini dapat dijabarkan pada beberapa pertanyaan yang merupakan variabel-variabel bahasan sebagai berikut: Apa yang melatarbelakangi Asy-Syâṭibî merumuskan metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* dalam penetapan hukum Islam? Apa yang dimaksud dengan metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* dalam penetapan hukum Islam? Apa sumber pembentukan konsep *al-istiqrâ' al-ma'nawî* sebagai metode penetapan hukum Islam? Bagaimana cara kerja metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* dalam proses penetapan hukum Islam? Bagaimana bentuk-bentuk produk metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* dalam hukum Islam? Apa persamaan dan perbedaan metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* dengan metode penetapan hukum Islam lain? Bagaimana relevansi dan implementasi metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* dengan perkembangan hukum Islam kontemporer?

C. Memetakan Akar Masalah dalam Kerangka Teoretis

Dalam sejarah pemikiran hukum Islam, secara garis besar, ditemukan dua aliran *uṣûl al-fiqh*, yang berbeda dalam perumusan kaidah-kaidah *uṣûl*. *Pertama*, aliran *Mutakallimûn* atau Syâfi îyah.

Mereka membangun kaidah-kaidah *uṣûl al-fiqh* secara teoretis, logis, dan rasional, dengan didukung oleh alasan kuat baik *naqlî* maupun *'aqlî*. *Kedua*, aliran Hanâfiyah atau *Fuqahâ*. Mereka ini membangun dan merumuskan kaidah-kaidah *uṣûl* dengan beranjak dari masalah-masalah cabang dalam mazhab, setelah meneliti dan menganalisis masalah-masalah cabang tersebut. Pada gilirannya, muncullah aliran konvergensi, yaitu berusaha memadukan metode perumusan kaidah yang ditempuh oleh dua aliran di atas.[27] Asy-Syâṭibî termasuk dalam aliran konvergensi ini.

Selanjutnya, di kalangan mereka dikenal bentuk-bentuk metode penetapan hukum Islam, yang secara umum dapat dikelompokkan kepada dua macam[28]: *Pertama*, metode verbal (*aṭ-ṭuruq al-lafzhiyah*), yaitu metode penetapan hukum yang bertumpu kepada analisis kebahasaan. Umpamanya, lafaz-lafaz *'âmm, khâṣ, muṭlaq, muqayyad, amar, nahî*. *Kedua*, metode substansial (*aṭ-ṭuruq al-ma'nawiyah*), yaitu metode penetapan hukum yang bertumpu kepada pengertian implisit nash dengan menggali substansi-substansi hukum Islam (*al-iltifât ilâ al-ma'ânî wa al-maqâṣid*), yang terwujud dalam bentuk metode *qiyâs, istihsân, maṣlalah mursalah*, dan lain-lain.

Pengklasifikasian di atas telah memberikan informasi yang memadai tentang metode-metode penetapan hukum Islam. Tetapi, masih menyisakan metode yang cukup urgen, yaitu metode *istiqrâ'î*. Secara etimologis, kata *al-istiqrâ'* adalah bentuk *maṣdar* dari kata *istaqrâ-yastqrî-istiqrâ'an*, yang berasal dari kata *qarâ-yaqrî*, seperti *istaqrâ al-amr*, artinya seseorang telah meneliti suatu persoalan.[29] Dari sini, ungkapan *istaqraitu al-asyyâ'* dapat diartikan dengan

27. Zakariyâ Sabrî, *Maṣâdir al-Ahkam al-Islâmî*, (Kairo: Kulliyah al-Huqûq Jâmi'ah al-Qâhirah, 1973), hlm. 11.
28. Muhammad Abû Zahrah, *Uṣûl al-Fiqh*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1958), hlm. 115.
29. Louis Ma'lûf, *al-Munjid fi al-Lugah wa al-Âdâb*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1947), hlm. 626.

"*saya telah meneliti banyak hal secara satu persatu untuk mengetahui keadaan-keadaan dan kekhususan-kekhususannya.*"[30] Dalam istilah yang umumnya disetujui, *al-istiqrâ'* didefinsikan sebagai suatu penelitian terhadap perkara-perkara *juz'iyah* (partikular), yang berdasarkan hukum-hukumnya, ditetapkan hukum *kulliyah* (universal) yang meliputi *juz'iyah-juz'iyah* tersebut[31]

Mengenai validitas *al-istiqrâ'* sebagai metode penetapan hukum Islam, dapat dikelompokkan kepada dua kecenderungan. *Pertama,* mereka yang berpendapat bahwa *al-istiqrâ'* tidak dapat dijadikan sebagai metode penetapan hukum Islam yang valid, umpamanya menurut Ar-Râzi (w. 606). Alasannya, karena ada kemungkinan ditemukan nuansa perbedaan dalam hukum-hukum *juz'iyah* yang tidak tersentuh, sehingga tidak dapat digeneralisasikan. *Kedua,* mereka yang berpandangan sebaliknya, yakni sebagai metode penetapan hukum Islam yang valid, dengan alasan bahwa partikular-partikular yang tidak terobservasi dalam metode ini, karena kuantitasnya sedikit, dianggap sama dengan *juz'iyah-juz'iyah* yang diteliti. Pendapat ini dipegangi oleh mayoritas ulama Syâfi'iyah dan ulama Mâlikiyah seperti Al-Qarâfî (w. 684 H.). Perlu dikemukakan bahwa yang diperselisihkan adalah *al-istiqrâ' an-nâqiş*, yaitu penelitian terhadap sebagian besar *juz'iyah*. Sedangkan *al-istiqrâ' at-tâmm*, yaitu penelitian terhadap semua *juz'iyah*, tidak diperselisihkan eksistensinya oleh mereka.[32]

Dengan demikian, kerangka teoretis yang akan dijadikan panduan dalam buku ini adalah perumusan kaidah-kaidah *uşûl* dan metode-metode penetapan hukum yang telah ditawarkan para ahli hukum Islam seperti yang telah digambarkan. Sedangkan kerangka konseptual adalah penelusuran konsep-konsep Asy-Syâṭibî tentang

30. Muḥammad 'Abdu Rabbih, *Buḥûś fî al-Adillah al-Mukhtalaf Fihâ 'Inda al-Uṣûliyîn*, hlm. 35.
31. Abû Hâmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazâlî, *Op.Cit.*, hlm. 51.
32. Muḥammad 'Abdu Rabbih, *Buḥûś fî al-Adillah al-Mukhtalaf Fihâ 'Inda al-Uṣûliyîn*, hlm.36-40.

dalil-dalil hukum, hubungan *nash-nash* dengan akal, hubungan *nash-nash* dengan tradisi masyarakat, prinsip *murâ'ah al-khilâf* di kalangan aliran hukum Mâliki, metode-metode penetapan hukum, yang semuanya merupakan stimulan-stimulan penting dalam perumusan konsep metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî*.

Bab II

Biografi Asy-Syâṭibî dan *Setting* Sosialnya

A. Biografi Asy-Syâṭibî

1. Kelahiran

Dalam berbagai sumber yang memperkenalkan pribadi Asy-Syâṭibî, disebutkan bahwa nama lengkapnya adalah Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ ibn Muhammad Al-Lakhmî Al-Garnâṭî. Dia dilahirkan di Granada pada tanggal dan tahun yang belum ditemukan. Muhammad Abû Al-Ajfân mengatakan bahwa para penulis biografi (*mutarjimûn*) tokoh ini tidak menjelaskan tahun kelahirannya. Tetapi, perkiraan yang mungkin dilakukan adalah berdasarkan wafatnya Abî Ja'far Ahmad ibn Az-Ziyât, gurunya yang paling dahulu meninggal dunia, yaitu pada tahun 728 H. Dari kenyataan ini, diduga kuat bahwa kelahirannya adalah menjelang tahun 720 H.[1] Ia meninggal dunia pada hari selasa tanggal 8

1. Muhammad Abû Al-Ajfân, *Min Âśâr Fuqahâ' al-Andalus: Fatâwâ al-Imâm asy-Syâṭibî*, (Tunis: Maṭba'ah al-Kawâkib, 1985), hlm. 32.

Sya'bân 790 H.[2]

Penghubungan (*nisbah*) nama akhir Asy-Syâṭibî dengan *Al-Lakhmî* menunjukkan bahwa dia adalah dari suku Arab, mengingat kaum *al-lakhmiyah* adalah bagian dari suku Arab yang menetap di Andalus. Kemudian, penghubungan *al-garnâṭî* di belakang namanya mengisyaratkan bahwa dia lahir, besar, dan berkarier di Garnâṭah (Granada).[3] Perlu dikemukakan bahwa tokoh dalam kajian ini bukanlah Asy-Syâṭibî, seorang syaikh *sûfî* dan ahli *qirâ'ah* penduduk *al-Iskandariyah* yang lahir tahun 585 H dan wafat tahun 672 H.[4]

2. Pendidikan

Pendidikan awal Asy-Syâṭibî setelah belajar langsung kepada orangtuanya tidak diketahui secara jelas. Tetapi, mempertimbangkan kondisi umum pendidikan anak di Granada yang sifatnya tradisional pada saat itu, dengan menjadikan masjid-masjid sebagai pusat kebudayaan dan peradaban, saya berkesimpulan bahwa dia mencari ilmu melalui *ḥalaqah-ḥalaqah* atau kelompok-kelompok belajar di rumah-rumah ibadah tersebut dari para ahli di bidangnya, yang mayoritas bermazhab Mâlikî. Tidak ditemukan informasi akurat tentang aktivitas belajarnya di lembaga formal, sekalipun masa itu telah ada Universitas Granada, yang menjadi pusat kajian ilmiah.[5]

Dalam proses pembelajaran, Asy-Syâṭibî mula-mula mempelajari ilmu yang berkaitan dengan pokok-pokok agama (Al-Quran dan Sunnah), kemudian ilmu-ilmu lain, baik yang

2. Muṣṭafâ Al-Marâgî, *Fatḥ al-Mubîn fî Ṭabaqât al-Uṣûliyîn*, (Beirût: Muḥammad Amin Ramj wa asy-Syirkah, 1974), hlm. 204.
3. Muḥammad Abû Al-Ajfân, *Min Âsâr Fuqahâ' al-Andalus*, hlm. 32.
4. Lihat Tim IIQ, *Qaidah-Qaidah Qira'at Tujuh*, (Jakarta: Darul Ulum Press, 1996), hlm. 16-20.
5. Philip K. Hitti, *History of The Arab*, (London: The Macmillan Press, 1974), hlm. 363.

sifatnya *al-wasâ'il* (alat) maupun *al-maqâşid* (sasaran yang dituju). Ia menggambarkan bahwa sejak dini akalnya ingin mengetahui dan mencari arah pengetahuann agama yang sesungguhnya, dengan meneliti segi-segi rasionalitas, legalitas, pokok, dan cabang-cabangnya. Dalam pencariannya tersebut, tidak terbatas kepada ilmu-ilmu tertentu, tidak mengabaikan bagian yang lain dan tidak memisah-misahkannya, sesuai dengan tuntutan masa dan tempat. Setelah melalui proses panjang dengan mengalami berbagai kendala bahkan kebingungan akibat berbagai pengetahuan dan perbedaan pendapat ulama yang dipelajarinya, ia mendapatkan hidayah Tuhan untuk dapat memahami tujuan-tujuan *syarî'ah* dalam Al-Quran dan Sunnah yang tidak didapatkan sebelumnya.[6]

Pengetahuan mendalam tentang bahasa Arab didapatkan Asy-Syâṭibî dari beberapa orang guru kenamaan, seperti Abû Abdillâh Muḥammad ibn Al-Fakkhâr Al-Bîrî (w. 754 H.), seorang imam besar berwawasan dan berpengetahuan luas dan sangat ahli dalam bidangnya. Ia belajar selama beberapa tahun, hingga guru tersebut meninggal dunia. Kemudian Abû Qâsim Muḥammad ibn Aḥmad As-Sabtî (w. 760 H.), seorang imam penyandang gelar raja bahasa Arab. Berikutnya Abû Ja'far Aḥmad Asy-Syaqwarî (w. 762 H.), yang memberikan pelajaran *Kitâb* Sîbawaih dan *Alfiah* Ibn Mâlik kepadanya. Pengetahuan tafsir didapatkannya dari Abû Abdillâh Al-Balansî (765 H.), seorang ahli tafsir dan penulis terkenal pada masanya. Pengetahuan tentang *ḥadîś* didapatkan dari Abû Al-Qâsim ibn Binâ dan Syamsuddîn At-Tilimsânî (w. 767 H.), yang mengajarkan kitab *al-jâmi' aṣ-Ṣaḥîḥ al-Bukhârî* dan *al-Muwaṭṭa'* Imâm Mâlik. Pengetahuan ilmu kalam dan filsafat didapatkannya dari Abu Ali Manşûr Az-Zawawî (w. 753 H.), seorang peneliti dan ahli ilmu *uşûl ad-dîn* (ilmu kalam). Pengetahuan sastra ia dapatkan dari Abû Bakar Al-Qarsyî Al-Hasymî (w. 769 H.). Pengetahuan

6. Abû Isḥâq Ibrâhim ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-I'tişâm*, jilid 1, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1981), hlm. 8-9.

ilmu *uṣûl al-fiqh* didapatkannya dari Abû Abdillâh Muhammad ibn Ahmad Al-Miqarrî (w. 761 H.) dan Abû Abdillâh Muhammad ibn Ahmad Asy-Syarîf At-Tilimsânî (w. 771 H.). Pengetahuannya tentang hukum Islam dan metode berfatwa diperolehnya dari Abû Sa'îd Ibn Lubb (w. 764 H.), seorang ahli hukum dan pemberi fatwa di Andalus. Perlu dikemukakan bahwa Asy-Syâṭibî pernah bersilang pendapat dengan gurunya ini.[7]

Dalam proses belajar secara otodidak, Asy-Syâṭibî sangat selektif dan mempunyai prinsip menekuni kitab-kitab para ulama *mutaqaddimîn* lebih utama dari ulama *muta'akhkhirîn*, dengan alasan bahwa periode terbaik dalam memahami nash-nash adalah masa tersebut, mengingat merekalah orang yang dianggap Nabi sebagai generasi terbaik. Dalam kesimpulannya, Asy-Syâṭibî menyatakan bahwa kitab-kitab karya ulama *mutaqaddimîn*, perkataan dan perilaku mereka lebih bermanfaat bagi orang yang berhati-hati dalam menekuni pengetahuan, khususnya ilmu *syarî'ah* (hukum Islam) sebagai *al-'urwah al-wuśqâ* (pegangan kokoh) dan *al-wazar al-ahmâ* (tempat berlindung yang aman).[8] Tidak begitu jelas batasan karya-karya ulama *mutaqaddimîn* yang dimaksudkannya. Sebab pada kenyataannya, dia juga banyak mempelajari kitab-kitab karangan ulama yang secara umum diidentifikasi sebagai *mutaakhkhirîn*, dengan indikasi adanya penyebutan nama-nama seperti Ibn Al-'Arabî (w. 442 H.), Al-Juwainî (w. 438 H.), Al-Ghazâlî, 'Izz Ad-Dîn ibn 'Abd As-Salâm (w. 660 H.), Ar-Râzî (w. 606 H.), Al-Qarâfî (w. 684 H.), Ibn Rusyd (w. 520 H.), dan lain-lain dalam kitab *al-Muwâfaqât* dan *al-I'tiṣâm*nya. Namun, penekanan terhadap kitab karya ulama *mutaqaddimîn* tampaknya karena ulama-ulama periode *mutaakhkhirîn* cenderung mempermudah (*mutasâhil*) dalam memperlakukan dan mengapresiasi nash-nash, dengan menggunakannya secara parsial atau terpisah-pisah, tidak

7. Muhammad Abû Al-Ajfân, *Min Âśâr Fuqahâ' al-Andalus*, hlm. 33-40.
8. Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât fî Uṣûl asy-Syarî'ah* , jilid 1, (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, tt), hlm. 68-69.

memerhatikan prinsip kesatuan dasar-dasar *syarî'ah*.

Dengan demikian, dalam perjalanan intelektualnya, Asy-Syâṭibî dipengaruhi oleh para pemikir hukum Islam sebelumnya baik secara langsung atau tidak, sehingga ia menjadi seorang pemikir hukum yang andal. Kendati demikian, dalam pengembangan dan pengaplikasiannya, ia tidak terikat dengan pemikir-pemikir tertentu secara kaku. Ia mempunyai konstruk pemikiran hukum tersendiri yang orisinalitasnya jelas, sehingga ia dapat tampil beda dari pemikir hukum Islam lain seperti terlihat antara lain dalam konsepnya yang terkenal, *maqâṣid asy-Syarî'ah*, yang selalu dijadikan acuan oleh kaum modernis dan para pembaru dalam merumuskan pemikiran hukum Islam yang sesuai dengan kondisi masyarakat modern. Ini tampaknya karena Asy-Syâṭibî dianggap mempunyai gagasan yang segar dan bermasa depan, dengan mengapresiasi berbagai macam pengetahuan, termasuk filsafat, kalam, akhlak, tasawuf, di samping pemikiran hukum Islam itu sendiri. Karya orisinilnya, *al-Muwâfaqât*, jelas memperlihatkan hal ini, sekalipun bagian-bagian tertentu dari materinya masih mengambil konsep-konsep pemikir hukum Islam pendahulunya. Berbekal pengetahuan hukum Islam yang mendalam, Asy-Syâṭibî mulai meniti karier intelektualnya di Andalus

3. Karier dan Kiprah di Andalus

Karier intelektual Asy-Syâṭibî banyak diketahui melalui pernyataan para murid dan pengakuan ulama semasa. Salah seorang muridnya, Ibn 'Alî Al-Mujarî (w. 801 H.), menyatakan bahwa Asy-Syâṭibî adalah *asy-syaikh al-imâm, al-'allâmah* yang masyhur dan istimewa. Ibn Marzûq (w. 805 H.) menyatakan bahwa Asy-Syâṭibî adalah *asy-syaikh al-ustâż*, ahli hukum, imam, peneliti, *'allâmah*, dan ṣâlih. Aḥmad Bâbâ As-Sûdânî menyatakan bahwa Asy-Syâṭibî adalah seorang imam, peneliti, ikutan, *hâfizh*, dan mujtahid. Pengarang *Ṭabaqât al-Mâlikiyah* menyatakan

bahwa Asy-Syâṭibî adalah imam *'allâmah,* peneliti, dan mujtahid.[9] Informasi-informasi semacam ini menggambarkan bahwa Asy-Syâṭibî adalah seorang ulama yang mempunyai karier penting pada masanya.

Sebagai salah seorang ulama, yang berpredikat *waraśah al-anbiyâ'*, Asy-Syâṭibî telah menjadi rujukan masyarakat dan penguasa dalam menyelesaikan berbagai problem keagamaan. Predikat ini membawanya kepada semangat untuk berinteraksi dengan masyarakat dan mendorongnya untuk memperdalam pengetahuan melalui studi-studi secara otodidak.[10] Konsekuensi logis dari keahlian dan interaktifnya adalah bahwa dia berprofesi sebagai *muftî*, imam (*khâṭib*), guru, dan penulis produktif.

Sebagai seorang *muftî*, Asy-Syâṭibî banyak memberikan fatwa-fatwa keagamaan kepada para peminta fatwa. Apakah karier sebagai *muftî* ini diangkat oleh penguasa atau hanya pengakuan masyarakat? Pertanyaan ini penting, karena dalam sistem hukum Islam di Andalus ditemukan lembaga fatwa, yang para *muftî*nya diangkat oleh penguasa dan mereka terdiri dari para *fuqahâ'*, seperti akan dikemukakan dalam uraian nanti. Tidak ditemukan informasi tentang pengangkatannya sebagai *muftî* oleh penguasa, sehingga kuat dugaan bahwa kariernya sebagai seorang *muftî* hanya pengakuan dari masyarakat saja, bukan diangkat oleh penguasa.

Sebagai seorang guru, Asy-Syâṭibî mengajar mengembangkan ilmunya melalui murid-murid, antara lain: Abû Yahyâ ibn Muḥammad ibn 'Âṣim, seorang *'âlim, khaṭîb,* penulis, sastrawan, pewaris pemikiran Asy-Syâṭibî. Kemudian Abû Bakar Al-Qâdhî, saudara Abû Yâyah Muḥammad Al-Bayânî, seorang *faqîh* Granada. Kemudian Abû Ja'far Aḥmad, yang selain sebagai murid juga sebagai partner diskusi. Abû Abdillâh Ibn Marzûq, mengemukakan bahwa Asy-Syâṭibî sering mendiskusikan kitab *al-Muwâfaqât*

9. Muḥammad Abû Al-Ajfân, *Min Âśâr Fuqahâ' al-Andalus*, hlm. 56.
10. *Ibid.*, hlm. 43.

dengan muridnya tersebut. Di hadapan murid-murid ini, Asy-Syâṭibî mengajarkan kitab-kitab antara lain: *Alfiyah* ibn Mâlik, *Kitâb* Sîbawaih, *Mukhtaṣar* Ibn Al-Ḥâjib, *al-Muwaṭṭa'* Imâm Mâlik, dan tentu saja karya-karyanya sendiri.[11]

Sebagai *imâm* dan *khaṭîb*, Asy-Syâṭibî sering memimpin shalat berjamaah dan melakukan khutbah-khutbah di berbagai masjid.[12] Dalam khutbah-khutbahnya, dia sangat bersemangat untuk menentang apa-apa yang dianggapnya sebagai *bid'ah*. Sikap ini mengantarnya kepada predikat ulama yang *mutasyaddid* (ketat) dalam masalah ibadah.[13] Sebagai contoh, ia tidak berpegang kepada praktik doa secara berjamaah sesudah shalat, sekalipun tidak membencinya. Dalam khutbah Jum'at, menurutnya, tidak ada keterikatan kita untuk menyebutkan *Khulafâ' ar-Râsyidîn*, dan dia juga tidak menyetujui pendapat tentang pentingnya memasukkan doa untuk sultan atau menyebutkan nama sultan dalam khutbah,[14] yang pada saat itu penyebutan khalifah dan sultan dianggap sebagai bagian dari khutbah yang tidak boleh ditinggalkan. Prinsip *mutasyaddid* dalam ibadah dimaksud, seperti dikemukakannya dalam kitab *al-I'tiṣâm*, adalah bahwa *asy-Syâri'* (Tuhan) tidak mewakilkan suatu apa pun dari ibadah-ibadah kepada pemikiran hamba, dengan demikian, kita harus berbuat sesuai dengan apa-apa yang telah digariskan-Nya, menambahnya adalah *bid'ah*, dan menguranginya juga *bid'ah*.[15]

Tetapi dalam masalah *mu'âmalah*, Asy-Syâṭibî tampak sebagai seorang yang longgar (*mutasâhil*). Umpamanya, ia membolehkan

11. Muḥammad Rasyîd Ridhâ dalam pengantar *Kitâb al-I'tiṣâm*, jilid 1 (Beirût: Dâr al-Fikr, tt.), hlm. 12.
12. *Ibid.*
13. Abdurraḥmân Ibrâhîm Al-Kailânî, *Qawâ'id al-Maqâṣhid 'Inda al-Imâm asy-Syâṭibî 'aradhan wa dirâsatan wa tahlîlan*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2000), hlm. 21.
14. Muḥammad Abû Al-Ajfân, *Min Âsâr Fuqahâ' al-Andalus*, hlm. 53.
15. Abû Isḥâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât fî Uṣûl asy-Syarî'ah*, jilid 2, hlm. 135.

pemanfaatan dana yang berasal dari *Bait al-Mâl* untuk merehabilitasi benteng-benteng pertahanan seperti keingingan pemerintah Granada ketika itu. Pendapat ini berbeda dari pendapat para ahli hukum Islam terkemuka pada masanya seperti Sa'îd Faraj ibn Lubb, dengan alasan tidak ada dalam ajaran Islam dan dalam tradisi pun tidak ditemukan.[16] Kemudian, pada ketika sultan mengembangkan benda-benda yang dikenakan pajak, para ulama seperti Ibn Lubb menentang dan menyatakan bahwa pajak tersebut tidak dibenarkan, sementara ia berpendapat sebaliknya. Bagi Asy-Syâṭibî, dalam kondisi negara membutuhkan, perluasan benda pajak dapat dilakukan dengan alasan untuk memelihara kepentingan umum (*al-maṣlaḫah al-'âmmah*) yang merupakan tanggung jawab masyarakat. Tidak hanya itu, barang-barang produksi pun bila diperlukan menurutnya dapat dikenakan pajak.[17]

B. Karya-Karya Asy-Syâṭibî

1. Karya-Karya

Sebagai pengarang, menurut Aḫmad Bâbâ yang dikutip Muḫammad Abû Al-Ajfân, Asy-Syâṭibî telah menghasilkan karya-karya ilmiah, yang dapat diklasifikasikan kepada dua jenis, yaitu: *Taḫrîrât li al-qawâ'id,* dan *taḫqîqât li muhimmât al-fawâ'id.* Jenis pertama antara lain: *Syarḫ jalîl 'alâ al-Khulâṣah fî an-naḫwî* tentang tata bahasa Arab yang terdiri dari empat jilid dan dipandang Bâbâ sebagai bahasan terbaik masa itu. Masih dalam disiplin yang sama, ia menulis *Syarḫ Rajaz ibn Mâlik fî an-Naḫwî (al-Alfiyah).* Adapun jenis kedua antara lain adalah *Kitâb al-Majâlis* yang merupakan syarah *Ṣahîh Al-Bukhârî* bab tentang jual-beli (*al-buyû'*). Kemudian *al-Muwâfaqât fî uṣûl asy-Syarî'ah* dan *al-I'tiṣâm,*[18] yang dijadikan

16. Muḫammad Abû Al-Ajfân, *Min Âśâr Fuqahâ' al-Andalus*, hlm. 28.
17. *Ibid.*, hlm. 187-188.
18. *Ibid.*,hlm. 43.

rujukan utama buku ini. Dua karya terakhir inilah yang dicetak dan beredar hingga sekarang.

a. *Al-Muwâfaqât* dan Sistematikanya

Pada mulanya, kitab *al-Muwâfaqât* ini berjudul *'Unwân at-ta'rîf bi asrâr at-taklîf*. Latar belakang perubahan nama tersebut, seperti diakui sendiri oleh Asy-Syâṭibî, tampaknya kurang logis. Ia mengisahkan bahwa muatan karya ilmiah yang dihasilkannya ini adalah tentang rahasia-rahasia hukum yang berkaitan dengan *syarî'ah* yang lurus (*asy-syarî'ah al-ḥanîfiyah*), karena itu diberi judul seperti di atas. Kemudian ada petunjuk dengan sandaran yang unik (*sanad garîb*) berupa suatu kecerdasan yang jarang terjadi, dalam bentuk mimpi pertemuan dengan beberapa orang guru. Dalam pertemuan itu, salah seorang gurunya menanyakan tentang buku yang berada di tangannya. Ia memberikan jawaban bahwa buku tersebut berjudul *al-Muwâfaqât,* yang mengandung makna implisit perpaduan antara mazhab Ibn Al-Qâsim dan Abî Ḥanîfah.[19] Ibn Al-Qâsim (w. 181 H.), menurut Muḥammad Al-Khidir Ḥusain (w. 1926 H.), adalah seorang ahli hukum aliran Mâlikiyah yang banyak berbeda pendapat dengan Imâm Mâlik, sehingga sebagian pengamat memandangnya sebagai mujtahid mutlak, sekalipun mayoritas ahli hukum Mâlikiyah memandangnya sebagai mujtahid mazhab, yang pemikirannnya masih terikat dengan dasar-dasar yang digunakan Imâm Mâlik.[20] Terlepas dari latar belakang unik di atas, yang ingin saya sampaikan bahwa ada perubahan nama dari *'Unwân at-ta'rîf bi asrâr at-taklîf* menjadi *al-Muwâfaqât.*

Kitab tersebut diterbitkan pertama kali tahun 1884 di Tunis oleh penerbit pemerintah, disunting oleh Ṣâliḥ Qâ'ijî, 'Alî Asy-

19. Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât fî Uṣûl asy-Syarî'ah*, jilid 2, hlm. 17.
20. Lihat komentar Muḥammad Al-Khidr Ḥusain dalam *al-Muwâfaqât fi Uṣûl al-Ahkâm,* jilid 1, (Beirût: Dâr al-Fikr, tt). hlm. 7.

Syanûfî, dan Ahmad Al-Wartânî. Kemudian dicetak ulang bagian pertama dengan pendahuluan dalam bahasa Turki oleh Mûsâ Jârullâh pada tahun 1909. Lalu dicetak ulang secara lengkap tahun 1923 di Kairo oleh penerbit Maṭba'ah Salafiyah, disunting oleh Muhammad Al-Khidr Al-Husain, rektor Universitas Al-Azhar pada saat itu, dan sebagian disunting oleh Hasanain Al-'Adawî, Menteri Agama Mesir pada masa itu. Berikutnya dicetak oleh percetakan Maṭba'ah Muṣṭafâ Muhammad tanpa tahun, disunting dan dikomentari oleh Syaikh Abdullâh Darrâz, cucu Muhammad Al-Khidr Husain. Selanjutnya dicetak di Kairo oleh penerbit Maṭba'ah Muhammad 'Alî tahun 1969, disunting oleh Muhyiddîn Abdul Hâmid.[21] Dewasa ini, kitab tersebut telah dicetak berulang-ulang oleh beberapa percetakan seperti Dâr al-Fikr dengan berbagai edisi dan suntingan serta penambahan nama akhir, sehingga muncul judul *al-Muwâfaqât fi Uṣûl al-Aḥkâm* atau *al-Muwâfaqât fî Uṣûl asy-Syarî'ah*. Asy-Syâṭibî sendiri hanya menyebutnya dengan *Kitâb al-Muwâfaqât*, seperti telihat dalam penyataannya ketika menggambarkan proses perubahan nama kitab tersebut.[22] Perlu dikemukakan bahwa di Indonesia, sepanjang penelitian ini, ada tiga edisi yang tersebar, yaitu *al-Muwâfaqât fî Uṣûl al-Aḥkâm* dengan komentator Muhammad Hasanain Makhûf dan Muhammad Al-Khidr Husain yang diterbitkan oleh penerbit Dâr al-Fikr (Beirût), *al-Muwâfaqât fî Uṣûl asy-Syarî'ah* dengan komentator Abdullâh Darrâz dan pengantar oleh Muhammad Abdullâh Darrâz yang diterbitkan oleh penerbit *Maktabah ar-Riyâdh al-Hadîśah* (Riyâdh), dan *al-Muwâfaqât fî Uṣûl asy-Syarî'ah* dengan komentator dan pen*takhrîj ḥadîś-ḥadîś*nya Abdullâh Darrâz, pengantar Muhammad

21. Muhammad Abû Al-Ajfân, *Min Âśâr Fuqahâ' al-Andalus*, hlm. 43. Lihat juga Muhammad Khâlid Mas'ûd, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq Al-Shatibi's Life and Thought* ((Delhi: International Islamic Publisher, 1987), hlm. 117.
22. Abû Isḥâq Ibrâhîm ibn Mûsâ asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât fî Uṣûl asy-Syarî'ah*, jilid 2, hlm. 17.

Abdullâh Darrâz, dan pen*takhrîj* ayat Abdus Salâm Abd Asy-Syâfî Muḥammad yang diterbitkan oleh penerbit Dar al-Kutub al-'Ilmiyah (Beirût).

Kitab *al-Muwâfaqât* adalah koleksi kajian Asy-Syâṭibî tentang metodologi dan teori hukum Islam (*uṣûl al-Fiqh*) yang bercorak filosofis, yang karenanya sering disebut sebagai kitab filsafat hukum Islam. Identifikasi semacam ini tidaklah menjadi persoalan serius, karena *uṣûl al-fiqh* itu sendiri merupakan bagian dari filsafat Islam, seperti yang pernah dikemukakan oleh Muṣṭafâ Abd Ar-Râziq dalam bukunya *Tamhîd lî Târîkh al-Falsafah al-Islâmiyah*.[23] Fazlur Rahman memandang bahwa, secara implisit, Asy-Syâṭibî memang mengintrodkusi karya tersebut sebagai kitab filsafat hukum Islam yang bertujuan memasukkan aspek substansi ke dalam hukum. Namun, *syarî'ah* itu sendiri dalam pandangan Asy-Syâṭibî mencakup tindakan-tindakan batin dan tindakan-tindakan lahir.[24]

Karya pemikiran hukum, yang menekankan arti penting prinsip-prinsip universal dalam penetapan hukum tersebut, ditulis dengan sistematika sebagai berikut: *Pertama, muqaddimah 'ilmiyah* yang memperkenalkan problem penting gagasan yang akan diuraikan dalam kitab tersebut. *Kedua,* bahasan tentang hukum-hukum dan hal-hal yang berkaitan dengan bentuk-bentuknya, baik hukum *wadh'î* maupun hukum *taklîfî*. *Ketiga*, bahasan tentang tujuan-tujuan hukum Islam (*al-maqâṣid asy-Syar'iyah*) dan rincian-rinciannya. *Keempat*, bahasan tentang dalîl-dalil *syara'* dan cara-cara penggunaannya dalam penetapan hukum bagi perbuatan-perbuatan *mukallaf*. *Kelima,* bahasan tentang hukum-hukum ijtihad dan taklid, diiringi bahasan tentang *ta'ârudh* dan

23. Muṣṭafâ Abd Ar-Râziq dalam bukunya *Tamhîd li Târîkh al-Falsafah al-Islâmiyah*, (Beirût: Lajnah at-Ta'lif wa at-Tarjamah wa an-nasyr, 1959), hlm. 123. Lihat juga Muḥammad Fahmî 'Ulwân, *al-Qiyam adh-Dharûriyah wa Maqâṣid at-Tasyrî' al-Islâmî*, (Kairo: Al-Hai'ah al-Miṣriyah al-'Âmmah, 1989), hlm. 7.
24. Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago: University of Chicao, 1979), hlm. 159.

tarjîh, dan disusul dengan wacana soal-jawab.[25] Perlu dikemukakan bahwa masing-masing bagian tersebut diberi tema-tema besar yang mengantarkan kepada bahasan pokok, sebagai upayanya untuk memudahkan para pembaca dalam memahami uraian-uraian yang ditawarkan. Selain *al-Muwâfaqât*, pemikir ini juga mempunyai karya hukum Islam yang terfokus kepada masalah *bid'ah*, yaitu *al-I'tişâm*, seperti akan diuraikan.

b. *al-I'tişâm* dan Sistematikanya

Kitab ini pada mulanya, sekalipun hanya sebagian, diterbitkan dalam majalah *al-Manâr*. Kemudian diterbitkan oleh Maṭba'ah Muṣṭafâ Muhammad yang disunting oleh Muhammad Rasyîd Ridhâ (w. 1935 M.), penyunting majalah *al-Manâr*. Pada mulanya, kitab ini tidak dipedulikan sama sekali dalam rentang waktu yang relatif lama, hingga Ridhâ menemukan naskahnya dalam Kitab Syaikh Muhammad Mahmûd Asy-Syinqiṭi, yang tersimpan di *Dâr al-Kutub al-Khadiwiyah*, Maroko,[26] untuk selanjutnya diterbitkan oleh penerbit *Dâr al-Fikr*, yang diberi kata pengantar oleh Muhammad Rasyîd Ridhâ. Ridhâ mengatakan bahwa kitab *al-Muwâfaqât* merupakan karya terbaik di bidangnya, yang merupakan perpaduan antara *uṣûl al-fiqh*, hukum *syarî'ah*, dan rahasia-rahasianya, sedangkan kitab *al-I'tişâm* merupakan karya terbaik yang memberi alternatif penyelesaian batas jelas inovasi dalam hukum Islam, sekalipun secara eksplisit tidak dikemukakan oleh pengarang.[27]

Rasyîd Ridhâ memandang Asy-Syâṭibî sebagai pembaru abad ke-8 H/14 M., yang kontribusi pemikirannya setara dengan filosof sejarah sosial (*al-ḥâkim al-ijtimâ'î*), Abdurrahmân Ibn Khaldûn.

25. Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât fî Uṣûl asy-Syarî'ah*, jilid 2, hlm. 16.
26. Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-I'tişâm*, jilid 1, hlm. 7.
27. *Ibid.*, hlm.4-5.

Masing-masing keduanya menggagaskan pemikiran yang segar dan belum ada sebelumnya.[28] Melalui kitab *al-I'tiṣâm* ini, Asy-Syâṭibî melahirkan gebrakan baru dalam melestarikan Sunnah, memperbaiki moral dan masyarakat, setelah merekonstruksi pemikiran hukum Islam melalui *al-Muwâfaqât fî uṣûl asy-Syarî'ah*.

Kitab *al-I'tiṣâm* yang dianggap sebagai penyempurna kitab *al-Muwâfaqât fî uṣûl asy-Syarî'ah*, bertujuan untuk memberikan uraian detail tentang konsep *bid'ah* yang sering disalahpahami oleh sebagian pemikir Islam saat itu. Dalam uraiannya, Asy-Syâṭibî berusaha menganalisis konsep *bid'ah* yang wajib, *bid'ah* yang haram, *bid'ah* yang *mandûb,* dan *bid'ah* yang *mubâh*. Ini merupakan respons terhadap para pemikir yang memandang bahwa setiap yang baru adalah *bid'ah* (*kullu jadîd bid'ah*). Akibatnya, setiap inovasi dan pembaruan dianggap sebagai suatu *bid'ah* yang harus ditentang.

Asy-Syâṭibî menjelaskan bahwa asal kata *bid'ah* adalah *bada'a*, yang artinya menciptakan sesuatu tanpa ada contoh terlebih dahulu. Manakala dikatakan "si fulan telah membuat *bid'ah*", maka berarti ia telah memulai sesuatu cara atau metode yang belum ada orang lain mendahuluinya. Berawal dari sinilah perbuatan yang belum pernah dilakukan oleh orang lain sebelumnya disebut *bid'ah*. Tetapi, pengertian ini tidak mesti dipahami secara mutlak dan keseluruhan, karena apabila menciptakan karya seni atau memproduksi sesuatu atau apa saja yang dapat membantunya untuk mencapai suatu kemajuan dan kesejahteraan maka disebut juga *bid'ah*, tetapi bukan *bid'ah* yang sesat. Atas dasar ini, tidak dinamakan *bid'ah* umpamanya menciptakan dan memahami ilmu-ilmu *naḥwu, ṣaraf, mufradât al-lugah, uṣûl al-fiqh, uṣûl ad-dîn*, dan semua ilmu yang dapat mempermudah memahami perkara-perkara agama dan dunia. Sebab itu, *bid'ah* ini harus dipadukan dengan lima kategori pola hukum, sehingga muncul pengakuan

28. *Ibid.*, hlm.4.

bid'ah wajib seperti menulis *mushaf*, *bid'ah mandûb* seperti *ijtimâ'* dalam bulan Ramadhân, dan lain-lain. Dalam kesimpulannya, ia menyatakan bahwa tidaklah setiap yang disebut *bid'ah* itu tercela secara keseluruhan, tetapi ada di antaranya yang wajib, *mandûb*, *makrûh*, dan *mubâh*, sebagaimana pola-pola hukum fiqih.[29]

Kitab yang bertema besar tentang *bid'ah* ini disajikan Asy-Syâṭibî dengan sistematika sebagai berikut: *Pertama*, memperkenalkan definisi *bid'ah* dan makna-maknanya. *Kedua*, bahasan tentang celaan terhadap *bid'ah* dan para pelakunya. *Ketiga*, bahasan bahwa istilah *bid'ah* dan *muhdaś* itu adalah umum, yang didalamnya membicarakan tentang problem-problem dan bahasan tentang klasifikasi *bid'ah hasanah* dan *sayyi'ah*. *Keempat*, bahasan mengenai alasan-alasan atau dalil-dalil yang oleh ahli *bid'ah* dianggap mendukung. *Kelima*, bahasan tentang *bid'ah-bid'ah haqîqiyah* dan *idhâfiyah* dan perbedaan antara keduanya. *Keenam*, bahasan tentang hukum-hukum melakukan *bid'ah*. *Ketujuh*, bahasan tentang *bid'ah* yang khusus mengenai masalah ibadah dan masalah tradisi. *Kedelapan*, bahasan tentang perbedaan antara *bid'ah*, *maslahah mursalah*, dan *istihsân*. *Kesembilan*, bahasan tentang sebab yang menjadi faktor munculnya golongan *mubtadi'ah* di kalangan umat Islam. *Kesepuluh*, bahasan tentang cara yang ditempuh untuk menghancurkan *bid'ah*.

2. Kajian-Kajian Terhadap Karya-Karya Asy-Syâṭibî

Pada mulanya, keberadaan kitab *al-Muwâfaqât* dan *al-I'tişâm* ini betul-betul terlupakan atau setidaknya belum mendapat tempat yang memadai di kalangan peneliti hukum Islam, sampai munculnya Muhammad Abduh (w. 1905 M.) yang memperingatkan arti pentingnya dan menganjurkan para pemikir untuk memahaminya, sejak lebih dari satu abad yang lalu. Dalam

29. *Ibid.*, hlm. 96-97.

beberapa dekade, Asy-Syâṭibî tampaknya memang menjadi pemikir yang prihatin dan termarjinalkan. Pemikiran hukumnya tidak diperhitungkan sama sekali, dengan alasan yang tidak diketahui secara pasti.

Dugaan sebagian orang, penyebabnya adalah karena ketidaktenaran Asy-Syâṭibî pada saat itu, mengingat ia baru muncul pada abad ke-8 hijriyah, sehingga pemikiran intelektualnya belum pantas untuk dikaji dan disebarkan. Apabila ini alasannya, maka merupakan suatu kekeliruan yang besar. Sebab pada kenyataannya, kitab *jam' al-Jawâmi' bi syarḥ al-Maḥallî,* untuk rentang waktu beberapa abad, adalah satu-satunya kitab *Uṣûl al-Fiqh* yang dipelajari di Universitas Al-Azhar. Padahal, masih banyak kitab *uṣûl al-Fiqh* yang dipandang lebih baik dan penulisnya jauh lebih terkenal.[30] Dengan demikian, problem ketidaktenaran bukanlah suatu alasan untuk tidak mengkaji dan menekuni kitab *al-Muwâfaqât.*

Alasan lain yang dapat dipertimbangkan adalah karena konsep-konsep yang dikemukakan Asy-Syâṭibî dalam kitabnya tersebut dipandang bukan hal yang baru dan alur pikirnya terlihat kacau. Pandangan semacam ini menurut Muḥammad 'Ulwân memang pernah ditemukan pada sebagian pemikir hukum Islam di Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Al-Azhar, yang menganggap kitab *al-Muwâfaqât* dianggap sebagai karya yang tidak bernilai dan berpola *khiṭâbî.* Kalaupun ada konsep *maṣlaḥah* dalam kemasan *maqâṣid asy-syarî'ah* yang ditawarkan dalam kitab tersebut, eksistensinya tidak lain hanya konsep *maṣlahah mursalah* yang telah dikemukakan oleh Imâm Mâlik.[31]

Alasan-alasan yang diperkirakan dapat menjawab mengapa para pemikir hukum kurang memerhatikan karya-karya Asy-Syâṭibî, terutama *al-Muwâfaqât,* dapat diringkas sebagai berikut:

30. *Ibid.*, hlm. 16.
31. *Ibid.*, hlm. 16.

Pertama, menurut Abdullâh Darrâz, karena pemikiran Asy-Syâṭibî terlalu sulit dan rumit untuk dapat diselami dan dipahami dengan mudah, sehingga untuk memahaminya haruslah ditelusuri dengan tekun dan sabar.[32] *Kedua*, karena sikap skeptis para ahli tentang Islam terhadap kajian-kajian mengenai ajaran Islam, termasuk hukum pada tataran formal.[33] *Ketiga*, hemat saya, yang pantas dipertimbangkan sebagai alasannya adalah karena kitab *al-Muwâfaqât* ini ditulis pada masa umat Islam yang, secara umum, sedang mengalami kemunduran berpikir, dan lebih parah lagi jiwa konformitas (*rûh at-taqlîd*) benar-benar telah menjadi dominan, sehingga umat Islam, bahkan sebagian ulama besar, menganggap lebih baik mengambil "hasil" dari mengambil metode. Kalaupun mengambil metode, maka sifatnya hanya yang telah dianggap mapan oleh salah satu atau beberapa aliran tertentu. Padahal *al-Muwâfaqât* adalah buku metodologi atau paling tidak bahasannya sarat dengan metode-metode berbeda dari buku ilmu *uṣûl al-fiqh* yang telah mapan tersebut. Orang-orang yang membaca kitab *al-Muwâfaqât* akan segera menyadari, seakan-akan ia sedang membaca kitab metodologi yang tampil beda,[34] bukan kitab metodologi yang *manûṭ* (terikat) atau karya hukum spesifik (*al-far'iyah*) yang biasa.

Perhatian intensif terhadap *al-Muwâfaqât*, seperti telah disinggung, tampaknya baru mulai muncul setelah periode modern, ketika Muhammad Abduh mengingatkan arti pentingnya. Tetapi, anjuran untuk menekuninya belum mendapat respons yang layak, kecuali hanya komentar-komentar parsial dan pengalihan beberapa bagian bahasannya, belum merupakan kajian yang utuh dan komprehensif.[35] Atas saran Muhammad 'Abduh umpamanya,

32. Abî Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât fî Uṣûl asy-Syarî'ah*, hlm. 11-12.
33. Muhammad Khâlid Mas'ûd, *Islamic Legal Philosophy*, hlm. 205.
34. Muhammad Fahmî 'Ulwân, *al-Qiyam adh-Dharûriyah wa Maqâṣid at-Tasyrî' al-Islâmî*, hlm. 66.
35. *Ibid.*, hlm. 15

Muhammad Al-Khudharî Bik telah mengambil bagian penting kajian hukum Islam dalam *al-Muwâfaqât*, sebagai tambahan bagi kumpulan tulisan yang telah dipersiapkannya, terutama mengenai filsafat dan rahasia-rahasia hukum Islam. Ini dilakukannya pada tahun 1905 ketika diberi tugas memberi kuliah mata pelajaran *uṣûl al-fiqh* kepada mahasiswa Perguruan Tinggi Hukum Sudan, yang dididik untuk menjadi hakim di pengadilan-pengadilan.[36] Kalau kita mencermati tema-tema dan kajian-kajian yang terdapat dalam kitab *uṣûl al-fiqh* karya Al-Khudharî, memang jelas terlihat dominasi pemikiran Asy-Syâṭibî, terutama tentang kajian dalil-dalil hukum. Kemudian Abdullâh Darrâz, mengiringi kakeknya, Hasanain Makhlûf, telah memberi komentar-komentar yang cukup baik dan dapat dipertimbangkan sebagai respons terhadap anjuran 'Abduh.

Pada gilirannya, hampir setiap karya pemikiran hukum Islam atau *uṣûl al-fiqh* telah menampilkan pemikiran hukum Asy-Syâṭibî, terutama teori *maqâṣid asy-syarî'ah*, baik secara mendalam maupun hanya sekilas. Mengingat banyaknya kajian yang telah dilakukan dewasa ini dan kajian tersebut terlihat senada dan cenderung deskriptif, maka tidak perlu dikemukakan secara panjang lebar. Tetapi untuk menyebut di antaranya adalah Ahmad Ar-Raisûnî melakukan kajian terhadap pemikiran hukum Asy-Syâṭibî terutama tentang konsep maslahat, yang tertuang dalam karyanya yang berjudul *Nazhariyah al-maṣlahah 'Ind al-Imâm Asy-Syâṭibî*. Kajian yang memfokuskan kaidah-kaidah dalam *al-Muwâfaqât* dilakukan oleh Abdurrahmân Ibrâhîm dalam bukunya yang berjudul *Qawâ'id al-Maqâṣhid 'Inda al-Imâm Asy-Syâṭibî 'Aradhan wa Dirâsatan wa Tahlîlan*. Di Indonesia, kajian tentang *al-Muwâfaqât* juga telah dilakukan oleh sejumlah pemikir hukum. Hasbi Ash-Shiddieqy (w. 1974 M.) umpamanya, sekalipun tidak

36. Muhammad Al-Khudharî Bik, *Uṣûl al-Fiqh*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1988), hlm. 10-11.

menyatakan secara eksplisit, telah mengabadikan pemikir hukum Asy-Syâṭibî dalam karyanya *Falsafah Hukum Islam*, terutama ketika membahas tentang *maqâṣid asy-syarî'ah* baik dimensi *qaṣd asy-syârî'* maupun dimensi *qaṣd al-mukallaf*.[37] Kemudian Asafri Jaya Bakri juga telah menulis disertasi tentang pemikiran hukum Asy-Syâṭibî dengan judul *Konsep Maqashid al-syari'at menurut Asy-Syatibi dan Relevansinya dengan Ijtihad Hukum Dewasa Ini.*

Yang menarik dikemukakan di sini adalah kajian Fazlur Rahman (w. 1988 M.). Pemikir Islam kenamaan ini memandang bahwa *al-Muwâfaqât* adalah karya tentang filsafat hukum dan yurisprudensi,[38] yang membicarakan tentang epistemologi hukum Islam, tentang pengetahuan, peran akal dalam memperoleh pengetahuan, dan tentang ijtihad-taklid. Tetapi, setelah megkaji *al-Muwâfaqât dan al-I'tiṣâm*, ia mengatakan bahwa Asy-Syâṭibî tidak mempunyai perbedaan signifikan dengan pemikir Islam lainnya dalam argumen pengingkaran paten terhadap keyakinan pada kemampuan intelektual dan moral manusia.[39] Rahman menyatakan bahwa Asy-Syâṭibî memandang disiplin-disiplin intelektual yang murni seperti pemikiran filosofis tidak boleh dipergunakan, karena tidak ada hubungannya dengan amal perbuatan dan sangat berbahaya. Selain itu, ia menolak pendapat yang beranggapan bahwa pemikiran yang murni adalah perlu, karena akan mendorong perumusan mengenai tujuan-tujuan dari amal perbuatan manusia. Asy-Syâṭibî, kata Rahman selanjutnya, dengan tegas menyangkal pendapat yang mengatakan bahwa *akal mempunyai peranan penting dalam membuat hukum maupun di dalam merumuskan kewajiban-kewajiban moral*, walaupun ia sendiri telah banyak sekali mengerahkan akal pikirannya untuk

37. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978).
38. Fazlur Rahman, *Islamic Metodologi in History*, (Delhi India: Adams Publiser & Distributors, 1984), hlm. 108.
39. *Ibid*, hlm. 154.

menetapkan tujuan-tujuan hukum.[40]

Rahman tampaknya telah benar-benar masuk ke dalam kerumitan pemikiran Asy-Syâṭibî, seperti yang disinggung oleh Abdullâh Darrâz, sehingga pandangan Rahman semacam ini tampaknya perlu pengujian-pengujian. Dalam pernyataan Asy-Syâṭibî tentang epistemologi hukum Islam, tidak ditemukan proposisi akal tidak berperan dalam penetapan hukum Islam, seperti yang ditafsirkan Rahman. Dalam proposisinya, "kemampuan akal manusia dalam mencapai pengetahuan terbatas dan tidak semua yang dicari manusia dapat diketahui oleh akal. Allah menjadikan kemampuan persepsi akal (*malakah al-idrâk*) manusia terbatas, sehingga akal itu tidak mampu mendapatkan semua yang dicari.[41] Dalam konteks ini, memang benar bahwa Asy-Syâṭibî tidak berbeda dari pemikir-pemikir Islam lainnya, termasuk kaum Mu'tazilah yang dikenal pengagum kemampuan akal atau kaum rasionalis. Sebab, mereka pun mengakui keterbatasan kemampuan akal manusia.

Asy-Syâṭibî memandang bahwa yang dimaksud dengan akal tidak dapat berdiri sendiri dalam penemuan hukum-hukum adalah bahwa penemuan akal itu ada konfirmasi dari nash-nash, paling tidak yang sifatnya universal (*kulliyât*), bukan hanya nash-nash partikular (*juz'iyât*) seperti yang dipahami oleh para ahli hukum Islam, termasuk Rahman, terutama dalam menanggapi epistemologi hukum Asy-Syâṭibî. Kebingungan Rahman semakin tampak, ketika ia sering kontradiktif dalam memahami pemikiran Asy-Syâṭibî atau minimal menampakkan keragu-raguan. Ini dipahami dari ungkapannya: *"Meskipun Asy-Syâṭibî secara kategori mengingkari bahwa akal memiliki peran utama dalam pembuatan hukum atau bahkan perumusan perintah-perintah moral (*moral injunctions*), namun dia sendiri telah menggunakan kemampuan*

40. *Ibid.*, hlm. 204-205.
41. Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-I'tiṣâm*, jilid 2, (Beirût: Dâr al-Fikr, tt.), hlm. 318.

akal dalam menetapkan tujuan-tujuan-tujuan syarî'ah (*maqâşid asy-Syarî'ah*).[42] Terlepas dari ini, untuk memahami pemikirannya secara utuh, selain mencermati ungkapan-ungkapannya, kita juga harus memahami latar belakang eksternal yang mengitarinya, seperti akan diuraikan.

C. Kondisi Sosial-Politik

1. Iklim Politik

Hancurnya Andalus pada masa Muhammad An-Nâşir, putra Muhammad Al-Manşûr, yang dikalahkan oleh suatu aliansi kuat dari Kerajaan Kristen Spanyol yang bepusat di Las Navas de Tolosa 1212 M. Setelah An-Nâşir kalah, Andalus terpecah menjadi kerajaan-kerajaan kecil (*small kingdoms*). Yang paling kuat di antara kerajaan-kerajaan kecil itu adalah kerajaan Granada yang berdiri sampai tahun 1492 M, ketika penguasa terakhir Granada dikalahkan oleh pasukan Kristen dan dia diusir dari Spanyol.[43] Dalam iklim politik semacam inilah Asy-Syâţibî hidup, yaitu abad ke-8 H. Pada masa hidupnya inilah uraian akan difokuskan. Kalaupun terikut beberapa masa sebelum dan sesudahnya, mungkin karena sangat sulit dihindarkan, tetapi sedapat mungkin yang dianggap benar-benar relevan.

Pada masa Asy-Syâţibî, pengaruh Islam di Andalus hanya terbatas pada kerajaan Granada, yang meliputi wilayah Almeria, Malaga, dan Granada, sebagai ibukotanya, yang saat itu berada di bawah kekuasaan Daulat Banî Ahmar (Bani Naşr).[44] Ibn Ahmar, seorang tentara, yang bernama lengkap Muhammad ibn Yûsuf ibn Naşr ibn Qais Al-Khajraj Al-Anşârî, memproklamasikan

42. *Ibid.*, hlm. 133-134.
43. Nasreen, *The Story of Islam*, dalam bahasan *Islam in Spain*, (London: Oxford University Press, 1960).
44. Husain Mu'nis, *Akhbâr al-'Aşr fî Inqidhâ' Daulat Banî Naşr*, (Kairo: az-Zahrâ' li al-I'lâm al-'Arabî, 1988).

kemerdekaannya pada tahun 629 H, setelah berhasil menghalau pasukan Kristen di Jaen, dan merebut Sevilla dan Cordova dari kekuasan Ibn Hûd. Setelah diangkat menjadi raja oleh rakyatnya pada tahun 634 H, dia mulai bergerak maju dan merebut Granada. Tidak lama berselang, dia menyatakan diri sebagai Sultan Andalusia dengan gelar Al-Gâlib Billâh. Dengan demikian, berdirilah Banî Ahmar (Banî Naşr) di Andalusia, sebagai penguasa tunggal dengan melakukan kebijakan politik damai. [45]

Dalam sikap politiknya, Ibn Ahmar menyatakan tunduk kepada tetanga-tetangga Afrika dan mengadakan perjanjian-perjajian damai dengan penguasa Kristen, sebagai upaya konsolidasi kekuatannya secara aman. Dalam upaya memperoleh bantuan dari Bânî Hafş dan penguasa Abbasiyah di Afrika, dia memerintahkan supaya nama-nama penguasa wilayah itu disebutkan dalam khutbah-kutbah sebagai tanda kesetiaan dan ketundukan. Sedangkan terhadap Ferdinand III, penguasa Kristen Kastilia, dia mengadakan perjanjian damai pada tahun 643 H, sekalipun terkadang harus ditebus dengan penyerahan sebagian wilayah kekuasaannya.[46]

Seperti dicatat dalam sejarah, seiring dengan jatuhnya daulat *Muwahhidîn*, di Afrika muncul tiga dinasti, yaitu dinasti Hafş di Tunisia, dinasti Zayyânî di Telmeen, dan dinasti Banî Marîn di Maroko.[47] Dari tiga dinasti ini, pada gilirannya yang paling kuat dan berkuasa adalah dinasti Banî Marîn. Sebab itu, dalam menghadapi musuh-musuh, Banî Naşr sering meminta bantuan kepada Banî Marîn tersebut. Datangnya bantuan ini ternyata bukanlah menjadi *rahmah* bagi Banî Naşr, tetapi sebaliknya menjadi *niqmah* atau bencana. Hal ini disebabkan paling tidak dua faktor: *Pertama*, Banî Naşr sendiri banyak menyewa tentara Afrika. Kendatipun pucuk

45. Lisân Ad-Dîn As-Salmânî Ibn Al-Khaṭib, *al-Ihaṭah fî Akhbâr Ghirnâṭah*, jilid 2 (Mesir: Maktabah al-Khânijî, tt.), hlm. 61.
46. *Ibid.*, hlm. 62.
47. Carl Brockelmann, *History of The Islamic People*, (London: Rouledge & Kegan Paul, 1982), hlm. 216.

pimpinan tetap berada pada mereka, tetapi sering terjadi konflik antara tentara sewaan dengan para *wazîr* dan pimpinan yang terkadang mencoba melakukan kontrol. *Kedua*, dengan demikian, tentara-tentara sewaan tersebut merupakan ancaman serius, baik bagi Banî Marîn maupun Banî Naşr sendiri. Ancaman bagi Banî Marîn karena keberadaan mereka sebagai penuntut kekuasaan, sedangkan ancaman bagi Banî Naşr karena mereka dijadikan alasan oleh Banî Marîn untuk campur tangan urusan dalam negeri Banî Naşr,[48] sehingga kondisi politik di Andalus sangat tidak kondusif bagi keberadaan kaum muslimin.

Kondisi politik Andalus yang tidak kondusif ini terus berlanjut, hingga datangnya Muhammad V yang bergelar Al-Ganî Billâh yang masih berumur enambelas tahun setelah ayahnya terbunuh. Tetapi, dengan pertimbangan usia putra mahkota tersebut yang masih sangat muda, pada saat itu urusan kenegaran berada di tangan Al-Qâ'id Abû Na'îm Ridhwân, yang berkedudukan resmi sebagai *hâjib* istana atau kepala urusan rumah tangga. Perlu dikemukakan bahwa selain *hâjib*, jabatan-jabatan penting yang ada di istana Banî Naşr adalah *syaikh al-guzzah* yang pada saat itu dipegang oleh Yahya ibn 'Umar, *qâdhi al-jamâ'ah* yang dipegang oleh Abû Al-Qâsim As-Sabti, *kâtib as-sirr* yang dipegang oleh Ibn Al-Khaṭîb.[49]

Pada tahun 780 H., terjadi pemberontakan melawan Muhammad V Al-Ganî Billâh yang dilakukan oleh saudaranya lain ibu. Seperti disebut dalam sejarah, Muhammad V Al-Ganî Billâh mempunyai dua saudara laki-laki yang dipenjarakan oleh Al-Qâ'id Abû Na'îm Ridhwân di Al-Hambra. Ibu mereka meminta bantuan kepada Ra'îs Muhammad, seorang pemimpin tentara saat itu. Atas permintaan tersebut, Ra'îs Muhammad membunuh Ridhwân dan menobatkan saudara Muhammad, yaitu Ismâ'îl sebagai sultan dan menyatakan dirinya sebagai wali. Sedangkan Ibn Al-Khaṭîb

48. Muhammad Khâlid Mas'ûd, *Islamic Legal Philosophy*, hlm. 38-39.
49. *Ibid*, hlm. 40.

dan para pendukung Ridhwân dipenjarakan. Sementara itu, Muhammad V Al-Ganî Billâh dapat melarikan diri ke Quadis. Di sana, dia dikunjungi Abû Al-Qâsim As-Sabtî, mantan *qadhî*nya yang telah bergabung ke istana Banî Marîn, kedatangan Abû Al-Qâsim tersebut pada dasarnya adalah diutus oleh Abû Sâlim dari Banî Marîn dan mengundang Sultan Muhammad V ke Fez untuk menyatakan terima kasihnya atas perlindungan yang diterimanya di istana Banî Naşr ketika ia melarikan diri dari saudaranya seibu, 'Inân. Muhammad V Al-Ganî Billâh menerima undangan tersebut. Selanjutnya Abû Al-Qâsim As-Sabtî meneruskan misinya supaya Sultan Muhammad V dapat pergi ke Fez dengan aman dan berusaha melakukan pembebasan tawanan-tawanan, termasuk Ibn Al-Khaṭîb.[50] Usahanya sukses, Sultan Muhammad V dan para pengikutnya tiba di Fez tahun 761 H, dan mendapat sambutan hangat dari Sultan Banî Marîn.

Sementara itu, Ra'îs Muhammad membunuh Ismâ'îl yang dahulu dinyatakannya sebagai Sultan, untuk selanjutnya memegang tampuk kekuasaan. Tetapi, kekuasaannya ini tidak berlangsung lama, karena ia dikalahkan oleh raja Kristen Kastilia, Pedro, dan dibunuh secara kejam. Ini berdampak kepada mudahnya Sultan Muhammad untuk kembali berkuasa.[51]

Sultan Muhammad V Al-Ganî Billâh kembali ke Andalusia untuk mendapatkan kedudukannya. Dia banyak mendapat bantuan dari amir di Ronda dan Malaga. Istana Ronda yang telah diambil alih oleh 'Umar ibn Abdullâh, gubernur Marîn, dapat direbutnya kembali.[52] Dari sana, dia menuju Malaga untuk selanjutnya merebut Granada. Pada tahun 763 H., Sultan Muhammad V Al-Ganî Billâh, yang usianya telah cukup matang untuk

50. Abdurrahmân ibn Ibn Khaldûn, *Târîkh Ibn Khaldûn al-Musammâ Kitâb al-'ibar wa Dîwân al-Mubtada' wa al-Khabar fî Ayyâm al-'Arab wa al-'Ajam wa al-Barbar wa man 'Aşarahum man żû as-Sulṭan al-Akbar,* jilid 7 (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992), hlm. 363.
51. *Ibid.*, hlm. 364.
52. *Ibid.*, hlm. 659.

mengendalikan negara dari berbagai ancaman, kembali merebut tahta kerajaan. Selanjutnya, sultan mulai melakukan kebijakan-kebijakan politik. Ia berusaha menyingkirkan *wazîr* yang diangkat oleh penguasa yang menggulingkannya, seperti 'Alî ibn Yûsuf ibn Kumaśâ, dan mengangkat Ibn Al-Khaṭîb, yang kembali bergabung dengannya, sebagai *wazîr* yang diberi wewenang hampir semua urusan kenegaraan.[53] Kebijakan berikutnya adalah mengangkat 'Uśmân, yang pernah membelot dari Ra'îs Muhammad, sebagai *syaikh al-guzzah*. Sedangkan jabatan *qâdhî al-jamâ'ah* dipercayakannya kepada Qâdhî Abû Al-Hasan An-Nubahî, dan jabatan *kâtib as-sirr* dipercayakan kepada Ibn Zumrûk, seorang penyair.[54]

Tetapi, tanpa alasan yang jelas, kemungkinan penyalahgunaan wewenang, pada tahun 764 H., Sultan Muhammad V mengambil kebijakan yang cukup mengejutkan, dengan menahan *syaikh al-guzzah* bersama semua anggota keluarganya dan mengucilkan mereka dari panggung politik. Sebagai gantinya, ia menunjuk Abû Al-Hasan 'Alî ibn Badar Ad-Dîn, yang selanjutnya diganti oleh Abdurrahmân ibn Abû Sa'îd, keduanya dari Banî Marîn. Tidak diketahui secara pasti alasannya, tetapi diperkirakan karena balas budi kepada Banî Marîn yang pernah menyelamatkannya. Pada tahun 767 H., Muhammad Al-Ganî Billâh melakukan serangkaian serangan terhadap kaum Kristen untuk memperkokoh kedudukannya sebagai pengawal Islam, dan berhasil merebut kembali benteng Malaga dan Ronda, wilayah Jaen, Sevilla, dan lain-lain.[55]

2. Struktur Politik

Dalam struktur politik di Andalus, sultan adalah pimpinan tertinggi. Sedangkan jabatan-jabatan penting lain yang langsung

53. Carl Brockelmann, *History of The Islamic People*, hlm. 215.
54. Abdurrahmân ibn Ibn Khaldûn, *Târîkh Ibn Khaldûn...*, hlm. 364.
55. Lisân Ad-Dîn As-Salmânî Ibn Al-Khaṭîb, *al-Ihaṭah fî Akhbâr Ghirnâṭah*, hlm. 48-58.

bertanggung jawab kepadanya adalah *syaikh al-guzzah, wazîr*, dan *qâdhî al-jamâ'ah*. *Syaikh al-guzzah*, seperti dapat diduga dari arti literalnya, adalah suatu jabatan yang membawahi para tentara pejuang (*gâzî*) dan diberi wewenang penuh dalam departemennya. Kenaikan pangkat, penentuan gaji, dan tunjangan-tunjangan lain para tentara haruslah berdasarkan persetujuan dan rekomendasinya.

Syaikh al-guzzah yang paling terkemuka dalam sejarah Banî Naşr adalah 'Uśmân ibn Abî Al-'Ulâ. Sebelum menduduki jabatan penting ini, Uśmân merupakan pemimpin cabang suku Marîn di Afrika Barat, dan pernah menentang penguasa Abû Yûsuf Ya'qûb, pemimpin tertinggi Banî Marîn tersebut. Akibat penentangan ini, ia dan para pengikutnya ditumpas, sehingga pada tahun 707 H., dia melarikan diri ke Andalus dan mendapat sambutan hangat terutama di Granada, terbukti dengan diangkatnya ia sebagai *syaikh al-guzzah* oleh penguasa Banî Naşr. Dengan berbekal otoritas luas dalam bidang militer, 'Uśmân secara leluasa mengambil kebijakan dan cenderung menyalahgunakan wewenang dengan melakukan tekanan-tekanan kepada *wazîr*, Ibn Mahrûq, bahkan melakukan pemaksaan terhadap Sultan Muḥammad V Al-Ganî Billâh untuk memberi persetujuan membunuh *wazîr* tersebut. Gejala semacam ini dianggap Sultan Muḥammad Al-Ganî Billâh sangat berbahaya bagi keutuhan negara, sehingga Yûsuf, putra Sultan Muḥammad V Al-Ganî Billâh mengambil tindakan dengan mengganti 'Uśmân ibn Abî Al-'Ulâ dengan 'Uśmân ibn Yahyâ dari Banî Rahû. Tetapi, tindakan semacam ini ternyata tidak membawa banyak perubahan. *Syaikh al-guzzah* masih memperlihatkan dominasinya dalam urusan kenegaraan, bahkan berusaha melawan Sulṭân Muḥammad V serta mendukung para pesaing sultan. Namun, dengan bantuan Raja Kastilia, yang merupakan sekutu Sultan pada saat itu, Sultan Muḥammad V Al-Ganî Billâh berhasil mematahkan perlawanan *syaikh al-guzzah*. Setahun kemudian, ia menggempur *syaikh al-guzzah*, 'Uśmân ibn Yahyâ, dan menyingkirkan semua keluarganya

dari panggung politik.[56]

Dalam upaya memperbaiki kondisi politik, Sultan Muhammad V Al-Ganî Billâh mengangkat orang-orang lain dari Banî Marîn untuk menjalankan fungsi-fungsi kenegaraan yang diperlukan, dengan mengurangi wewenang dan kekuasan mereka. Kebijakan tersebut disusul dengan kebijakan lain, seperti dalam penyerangan-penyerangan terhadap Kristen, dan Sultan sendiri yang memimpin, bukan *syaikh al-guzzah* sebagaimana selama ini dilakukan. Sedangkan *syaikh al-guzzah* yang *notabene* berasal dari Banî Marîn lebih diarahkan untuk memimpin penyerangan terhadap Banî Marîn sendiri.[57] Langkah ini tampaknya dimaksudkan untuk tidak menumbuhkan rasa kagum rakyat kepada *syaikh al-guzzah* yang akan berakibat kepada munculnya kekuatan yang dapat menentang sultan dengan berbasis rakyat.

Selanjutnya akan diuraikan tentang keberadaan *wazîr*. Dalam struktur politik Banî Naşr, *wazîr* adalah pejabat tinggi yang paling berkuasa setelah sultan. Sebelumnya, pada masa Umayyah di Andalus, lembaga *wizârah* ini terdiri dari sekelompok tokoh yang membantu khalifah dengan nasihat-nasihat dalam menjalankan pemerintahan. Selain lembaga *wizârah*, ada salah seorang yang ditunjuk oleh khalifah sebagai wakilnya yang disebut *ḥâjib*, biasanya dari pihak keluarga sultan yang kedudukannya lebih tinggi dari *wazîr*.[58]

Pada masa kekuasaan Banî Naşr, terjadi pergeseran struktur politik, dengan adanya kekuasaan *syaikh al-guzzah* yang dibayangi oleh *ḥâjib*. Jabatan *ḥâjib* dan *wazîr* terkadang digabungkan atau dijabat oleh satu orang. *Wazîr-wazîr* tersebut bahkan terkadang menyatakan diri sebagai wali (gubernur) dari daulat-daulat kecil yang mereka taklukkan. Dengan demikian, *wazîr-wazîr* itu

56. *Ibid.*, hlm.20.
57. *Ibid.*, hlm. 48-49.
58. Abû Al-'Abbâs At-Tilimsânî Al-Miqarrî, *Nafḥ aṭ-Ṭayyib*, jilid 1, (Beirût: Dâr Şâdir, 1968), hlm. 202.

mempunyai kedudukan dan kekuasaan yang tinggi. Jabatan *wazîr* pada Banî Naşr antara lain dipegang oleh Ibn Al-Hâkim Al-Lakhmî pada masa kekuasaan Muhammad Al-Makhlu', Ibn Mahrûq pada masa kekuasaan Muhammad IV, Qâ'id Ridhwân pada masa Abû Al-Hajjâj Yûsuf dan Ibn Al-Khaṭîb pada masa pemerintahan Sultan Muhammad V. *Wazîr-wazîr* tersebut membawahi para sekretaris (*kuttâb*) yang memegang jabatan-jabtan sipil di pemerintahan dan membawahi polisi-polisi kota atau *syurṭah*.[59]

Sekarang beralih ke persoalan *qâdhî al-jamâ'ah*. Dalam struktur politik Banî Naşr, *qâdhî al-jamâ'ah* adalah suatu jabatan yang paling terhormat. Ia mempunyai tanggung jawab terhadap pelaksanaan peradilan, inspeksi pasar-pasar, dan mengatur kontrak dagang. Ia juga sering kali menjabat sebagai Khaṭîb Agung Granada. Tergambar dari sebutan itu, *qâdhî al-jamâ'ah* tidak mempunyai kekuasaan legislatif. Dalam pengambilan keputusan, ia harus ditopang oleh kekusaan eksekutif (sultan). Ini berarti memberi peluang kepada sultan dan para *wazîr* untuk melakukan intervensi terhadap putusan dan pelaksanaan peradilan, sehingga kekuasaan *qâdhî al-jamâ'ah* dalam pengambilan keputusan terlihat sangat semu. Tetapi dalam hal pengangkatan fungsionaris dalam administrator peradilan dan keagamaan, ia memiliki peran yang penting.[60] Terlepas dari ini semua, yang ingin saya kemukakan bahwa *qâdhî al-jamâ'ah* yang *notabone* adalah ahli hukum (*fuqahâ'*) mempunyai peran penting dalam struktur politik Islam di Andalus pada masa Banî Naşr, seperti terlihat dalam uraian berikut.

3. Peran Para Ahli Hukum dalam Struktur Politik

Seperti telah disinggung, para ahli hukum Islam (*fuqahâ'*) memainkan peran penting dalam struktur politik di Andalus. Peran ini terlihat lebih jelas dari jabatan keagamaan yang mereka

59. Carl Brockelmann, *History of The Islamic People*, hlm. 215.
60. *Ibid.*

duduki dan hak kontrol terhadap perkembangan pemikiran Islam, sebagai konsekuensi dari kedekatan mereka kepada para penguasa. Jabatan keagamaan dan peradilan tertinggi di Andalus adalah *qâdhî al-jamâ'ah* yang berasal dari para ahli hukum Islam, dan mereka ini memiliki hak-hak istimewa. Dari kalangan mereka juga, secara resmi, diberi kedudukan sebagai *muftî-muftî, musyâwir*, dan *wuśśâq*. Administrasi perwakafan dan hibah juga menjadi wewenang para ahli hukum Islam. Pemeriksaan dan pengontrolan urusan perdagangan, bisnis, memastikan harga dan kualitas barang dagangan di pasar-pasar, juga merupakan wewenang mereka.[61]

Para ahli hukum Islam juga mempunyai hak kontrol terhadap lembaga-lembaga pendidikan, gerakan-gerakan intelektual, tasawuf, dan tarekat. Pengontrolan aktivitas pendidikan, umpamanya pemilihan materi pelajaran dalam proses belajar mengajar, menjadi hak penuh mereka. Kondisi ini tampaknya mendukung tersebarnya mazhab Mâlikî di Andalus, mengingat mayoritas *fuqahâ'* adalah penganut mazhab tersebut. Pada saat ajaran filsafat masuk di Andalus, hak kontrol mereka dilakukan secara intensif, dengan memberi penilaian bahwa ilmu semacam itu adalah *bid'ah*, sehingga harus dihindari dan dikutuk, sebagaimana mengutuk perbuatan-perbuatan *bid'ah* lainnya. Dengan peran mereka yang besar dalam struktur pemerintahan Islam di Andalus, penguasa pun terpengaruh untuk selanjutnya ikut mengutuk ilmu filsafat. Seiring dengan itu, dengan dukungan penguasa, mereka juga mengutuk tasawuf dan tarekat, berikut para sufi dan *mursyid*. Sikap dan tindakan semacam ini secara tidak langsung menambah kekacauan-kekacauan di Andalus, setelah didahului oleh faktor politik.

Seperti telah disinggung tentang situasi politik saat Asy-Syâṭibî muncul, bahwa seperti pada masa sebelumnya, masyarakat Andalus-Islam benar-benar tidak bersatu. Para hakim dan pemimpin

61. *Ibid.*, hlm. 262-268.

terpecah belah karena berebut kekuasaan dan pemerintahan menjadi bergolongan dan bersuku-suku, yang semuanya menginginkan kekuasaan, dengan cara apa pun (*bi ayyi śamânin kâna*), sekalipun dengan meminta bantuan kepada musuh untuk memerangi saudaranya. Musuh pada mulanya memberi bantuan, yang bertujuan tipu daya dalam upaya melemahkan kekuatan-kekuatan kaum muslimin, untuk akhirnya dapat menguasai wilayah kekuasaan Islam secara keseluruhan.[62] Kondisi semacam ini terjadi secara berulang-ulang tanpa dijadikan nasihat dan pelajaran.[63]

Kekacauan masyarakat akibat politik semakin diperparah oleh berbagai kecenderungan masyarakatnya dalam merespons dan mengamalkan ajaran agama. Sebagian penduduknya ada yang memelihara prinsip-prinsip akhlak yang cenderung berlebihan. Dalam waktu yang sama, ditemukan juga suatu kecenderungan kepada kebebasan, cinta kemudahan, dan benci pengaguman tokoh tertentu. Ironisnya, masing-masing sering saling menuding antara satu sama lain. Keadaan ini tampaknya menjadi stimulan bagi Asy-Syâṭibî untuk merumuskan pemikiran-pemikirannya, seperti tecermin dalam *al-Muwâfaqât fî Uṣûl asy-Syarî'ah* dan *al-I'tiṣâm*. Jalan pikirannya dalam dua kitab tersebut merupakan penggabungan antara kemudahan, kebencian terhadap sikap pengaguman terhadap seorang tokoh dan ekstremis dalam agama, serta memelihara dasar-dasar pokok *syarî'ah*. Konsep *maqâṣid asy-syarî'ah* yang dibangun atau dirumuskannya secara utuh, diilhami oleh kondisi lingkungan, peran akal, penelitian terhadap *syarî'ah,* dan maksud-maksudnya, yang mana hal itu mencerminkan suatu misi persatuan.

Dengan demikian, konfigurasi politik di Andalus dan peran politik para ahli hukum Islam tampaknya telah berpengaruh

62. Montgomery Watt, *A History of Islamic Spain*, (Edinburg: University Press, 1977), hlm. 147-148.
63. Muṣṭafâ Ahmad Az-Zarqâ dalam kata pengantar buku Muhammad Abû Al-Ajfân, *Min Âśâr Fuqahâ' al-Andalus: Fatâwâ al-Imâm asy-Syâṭibî*, hlm. 7

terhadap pemikiran hukum Asy-Syâṭibî, sehingga mendorongnya untuk merumuskan konsep *maqâṣid asy-syarî'ah* dan *maqâṣid al-mukallaf* secara serius untuk menetralisasi pemikiran Islam yang berkembang pada saat itu, dengan metode yang mengarah kepada upaya mewujudkan kesatuan dasar-dasar *syarî'ah*, yang disebut metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî*, seperti akan diuraikan dalam bab IV. Problem politik yang memengaruhi pemikiran Asy-Syâṭibî diperkuat oleh pertumbuhan dan perkembangan ekonomi, seperti yang akan diuraikan berikutnya.

D. Kondisi Ekonomi

Pada mulanya, aktivitas perekonomian berupa pertukangan dan perdagangan di Andalus masih dalam bentuk yang sangat sederhana. Perkembangan baru mulai tampak, seperti dikemukakan Ira M. Lapidus, pada abad kesembilan dan sepuluh. Masyarakat diperkenalkan dengan irigasi pertanian seperti dilakukan di negeri Timur-Islam dalam upaya pembudidayaan berbagai jenis tanaman yang dapat diperdagangkan, seperti apel, delima, tebu, pisang, kapas, dan sutera.[64]

Perekonomian pedesaan yang secara ril merupakan pondasi dari perekonomian perkotaan, telah mendongkrak perekonomian perkotaan yang terpusat kepada barang-barang mewah. Kondisi semacam ini membuat masyarakat pedesaan merasakan suatu beban tersendiri, karena selalu berhadapan dengan perekonomian perkotaan yang serba mewah, sehingga memaksa orang-orang desa pergi ke kota-kota dan menjadi tenaga kerja. Namun, karena konsumen produksi perkotaan hanya orang-orang tertentu, maka biaya kehidupan kota menjadi mahal.[65]

64. Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Society*, (Cambridge University Press, 1988), hlm. 579-580.
65. Muhammad Khâlid Mas'ûd, *Islamic Legal Philosophy*, hlm. 71.

Kondisi perekonomian tersebut terus mengalami kemajuan, hingga beberapa masa berikutnya dan menyentuh berbagai sektor. Kaum bangsawan yang menguasai sumber produksi hidup dalam kemewahan, terlihat dari perhiasan, berupa emas dan perak yang dipakai oleh kaum wanita-wanitanya pada saat itu, sehingga Ibn Baṭûṭa menggambarkan bahwa Granada pada masa itu adalah kerajaan yang paling makmur di dunia Barat. Di perkotaan, masyarakat telah mengenal berbagai aspek keuangan, di antaranya persoalan pajak.[66] Sumber keuangan kerajaan pada umumnya berasal dari pajak tanah (*al-kharâj*) dan hasil sewa tanah. Pajak-pajak tanah dipungut berdasarkan jenis hasil bumi, tetapi dalam bentuk uang kontan (*ducat*). Pada saat itu, terdapat sistem pemungutan pajak yang agak rumit, para pemungut pajak (*muṣarrif*) bertanggung jawab kepada salah seorang katib sultan yang disebut dengan *ṣâhib al-asygâl*.[67]

Seperti telah disinggung, pajak dipungut dalam bentuk uang. Di dunia Islam, *sikkah* dan *khatam*, yakni percetakan dan cap uang memang telah dimulai pada masa Khalîfah Abdul Mâlik, yang menyuruh Al-Hajjâj mencetak uang logam, dan di atas koin ditulis *Allâh Ahad* dan *Allâh Aṣ-Ṣamad*.[68] Kemudian di Andalus pada masa daulat Muwahhidin telah ditradisikan mencetak uang dirham yang bentuknya persegi empat. Pada masa Banî Naṣr, jenis dan nilai mata uang adalah *dînâr* dan *dirhâm*.[69]

Kemajuan-kemajuan di bidang pembangunan perekonomian di Andalus ini sering kali menjadi ganjalan-ganjalan para ahli hukum Islam, terutama menyangkut masalah keberadaan pajak, yang Asy-Syâṭibî juga turut serta mendiskusikannya bersama para ahli hukum lain, seperti telah disinggung sebelumnya. Pandangan-

66. *Ibid*.
67. *Ibid.*
68. Abdurrahmân ibn Ibn Khaldûn, *Muqaddimah Ibn Khaldûn*, (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), hlm. 347.
69. *Ibid.*, hlm. 349.

nya mengenai masalah ini merupakan salah satu indikasi adanya pengaruh kondisi ekonomi dalam pemikiran hukumnya. Sebagai akibat logis dari suatu perkembangan di berbagai bidang, kebudayaan-kebudayaan pun juga berkembang dengan pesat, terutama budaya cinta ilmu pada masyarakat Andalus.

E. Kondisi Kebudayaan

Istilah kebudayaan yang dimaksudkan di sini mencakup pengertian peradaban, yaitu suatu semangat yang ada dalam suatu masyarakat, baik dalam bentuk pemikiran atau refleksinya terhadap berbagai bidang yang menyangkut kebutuhan hidup mereka. Menurut Koentjaraningrat, kebudayaan manusia itu ada tiga wujud. *Pertama,* wujud kebudayaan sebagai suatu kompleks dari ide-ide, gagasan-gagasan, nilai-nilai, norma-norma, peraturan-peraturan, dan sebagainya; wujud ini berada pada alam pikiran dari warga masyarakat atau dapat pula berupa tulisan-tulisan atau karangan-karangan warga masyarakat yang bersangkutan. *Kedua*, wujud kebudayaan sebagai suatu kompleks aktivitas kelakuan berpola dari manusia dalam masyarakat; wujud ini berupa sistem sosial dalam masyarakat yang bersangkutan. *Ketiga*, wujud kebudayaan sebagai benda-benda hasil karya manusia; ia berupa kebudayaan fisik yang berbentuk nyata.[70] Kebudayaan Andalus yang akan digambarkan di sini adalah dalam wujud pertama dan kedua dalam kategori Koentjaraningrat di atas.

Masyarakat Islam Andalus sejak semula telah mencintai dan menggemari berbagai cabang ilmu, sehingga melahirkan beraneka ragam karya ilmiah para ahli di berbagai bidang yang sistematis dan komprehensif. Kegemaran semacam ini semakin tampak ketika berdirinya Universitas Cordoba pada masa pemerintahan An-Nâşir pada abad ke-10 M., suatu lembaga tinggi yang mengembang-

70. Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan*, (Jakarta: Gramedia, 1985), hlm. 5.

kan berbagai disiplin ilmu, seperti filsafat, teologi, bahasa, dan lain-lain termasuk hukum Islam.[71] Perkembangan semacam ini, selain karena perpindahan beberapa orang ulama dari Timur ke Andalus,[72] dan kecenderungan para penguasa untuk menghidupkan *himmah* pengembangan ilmu, tampaknya memang umat Islam saat itu mempunyai budaya membaca dan memahami ajaran Islam dari berbagai seginya, sehingga muncul tokoh-tokoh dalam berbagai disiplin ilmu, seperti akan dikemukakan dalam uraian nanti dalam buku ini.

Masyarakat Andalus menganggap bahwa kebodohan adalah suatu ketercelaan atau kerendahan; dan orang-orang yang bodoh dipandang sebagai beban masyarakat. Sikap dasar semacam ini secara tidak langsung telah melahirkan suatu pandangan positif bahwa menuntut ilmu itu adalah hak semua lapisan masyarakat, bukan hak perorangan atau golongan. Menarik dikemukakan, bahwa mereka menganggap menuntut ilmu itu termasuk kebutuhan primer bagi manusia dan menempatkannya dalam kedudukan yang sama dengan mencari makanan pokok (*qût*).[73] Konsekuensinya, mereka sangat menghargai ilmu, menghormati para ulama atau kaum intelektual, dan menempatkan mereka pada kedudukan yang pantas untuk diterimanya.

Kendati demikian, dalam perjalanan sejarah berikutnya, masyarakat Andalus mengalami 'bencana ilmu' terutama pada masa Yûsuf Tasyfîn. Ia memang memberikan perhatian serius terhadap berbagai cabang ilmu, kecuali filsafat (termasuk tasawuf) dan astronomi, karena dianggap *bid'ah* dalam agama. Orang yang menekuni filsafat dan astronomi dianggap sebagai orang *zindiq* dan karenanya halal dibunuh. Tidak hanya itu, ia pun

71. Hossen Nasr, *Science and Civilization in Islam*, (New York: New American Library, 1978), hlm. 214.
72. Abdul Hâmid Al-Âbâdî, *al-Mujmal fî at-Târîkh al-Andalus*, (Iskandâriyah: Dâr al-Qalam, 1964), hlm. 84.
73. Muhammad Fahmî 'Ulwân, *al-Qiyam adh-Dharûriyah wa Maqâşid at-Tasyrî' al-Islâmî*, hlm. 32.

terkadang menyuruh rakyatnya untuk membakar buku-buku filsafat, termasuk ilmu kalam. Kebencian dan pelarangan terhadap beberapa disiplin ilmu ini, menurut M.M. Syarif, secara umum telah dimulai sejak akhir abad ke-4 H.[74]

Apa yang menyebabkan kondisi semacam ini? Informasi yang diperkirakan dapat menjawab pertanyaan ini adalah karena adanya "kontrak unik" antara penguasa dan para ahli hukum Islam. Pada masa Yûsuf ibn Tasyfîn berkuasa, para ahli hukum Islam berusaha dan berhasil mendekatinya, sehingga raja pun menjadikan mereka sebagai penasihat. Kesempatan "emas" ini dimanfaatkan dengan baik oleh para ahli hukum Islam untuk menyerang para filosof dan teolog dengan dalih bahwa filsafat dan ilmu kalam adalah *bid'ah* yang harus diberantas. "Kontrak unik" semacam ini, menurut Ibn Khaldûn, juga sering terjadi pada masa-masa sebelumnya", disebabkan fanatisme masyarakat Andalus terhadap mazhab Mâlikî, sehingga memberikan peran penting kepada para ahli hukum Islam dengan alasan merekalah yang dianggap dapat memelihara tradisi.[75]

Kendati demikian, sudah merupakan hukum alam dan memang watak manusia bahwa adanya larangan terhadap sesuatu justru membangkitkan keinginan seseorang untuk menantang atau minimal mengetahui larangan tersebut. Dua disiplin ilmu filsafat dan ilmu kalam yang secara resmi dilarang penguasa tetap dipelajari dan ditekuni oleh orang-orang tertentu secara sembunyi-sembunyi, karena takut tekanan penguasa dan fitnah masyarakat. Jauh sebelum masa Asy-Syâṭibî, munculnya para filosof dan teolog di Andalus merupakan bukti nyata, sekalipun berada dalam pengawasan ketat para petugas dan hakim-hakim dari kalangan *fuqahâ'*. Untuk menyebut di antaranya adalah Ibn Tumart, Ibn Bâjah (w.533 H), Ibn Thufail (w. 531 H), Ibn Rusyd (w. 545 H),

74. M.M. Syarif (Ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. 1, (Delhi: Santosh Offset, 1995), hlm. 507-508.

75. Abdurraḥmân ibn Ibn Khaldûn, *Muqaddimah Ibn Khaldûn*, hlm. 425.

dan para filosof serta teolog lain yang sekaliber mereka, seperti Ibn Khaldûn, seorang ahli filsafat sejarah, dan Abû Ya'qûb ibn Abdul Mukmin, dan tentunya tidak dapat ditinggalkan pendahulu mereka Ibn Hazm, seorang pemikir Islam yang ahli dalam bidang perbandingan agama, teologi, dan hukum Islam.

Ibn Tumart (1080-1130) adalah pendiri daulat *Muwahhidîn* dan pengajar ilmu tauhid, berasal dari suku Barbar di daerah Maroko. Ia pernah berguru kepada *hujjah al-Islâm*, Imam Al-Ghazâlî, ketika berada di Irak, sehingga ada yang menyatakan bahwa dia adalah penyebar ajaran kalam *Asy'ariyah* di Andalus, sekalipun pandangannya tentang sifat-sifat Tuhan berbeda dari ajaran *Asy'ariyah*.[76] Walaupun Ibn Tumart sering tenggelam dalam sejarah, namun semangat kebangkitan pemikirannya telah mengilhami pemikir berikutnya, seperti Ibn Bâjah.

Ibn Bâjah (w. 1138 M) telah ikut meramaikan peradaban Andalus melalui usaha intelektualnya yang berusaha memfokuskan kepada wacana etika. Usaha semacam ini, secara tidak langsung, bertujuan untuk mengkritisi pandangan materialistik dan keduniawian masyarakat Andalus, khususnya kalangan atas.[77] Dalam ajaran etikanya, ia menyatakan bahwa dikarenakan kebutuhan alamiah tindakan manusia adalah *hewani* sekaligus *manusiawi*. Makan umpamanya, bersifat *hewani* sepanjang dilakukan demi memenuhi kebutuhan dan keinginan, juga bersifat *manusiawi* sepanjang dimaksudkan menjaga kekuatan dan kehidupan demi meraih karunia-karunia spiritual.[78] Tekanannya kepada sifat *manusiawi* dalam upaya mencapai spiritualitas telah membawanya kepada kecenderungan tasawuf.

Sebagaimana kaum *sûfî* umumnya, Ibn Bâjah sangat menghormati para wali Allah (*auliyâ'*) dan menempatkan mereka di

76. Montgomery Watt, *Islamic Theology and Philoshopy*, (Edinburg Yuniversity Press, 1979), hlm. 160.
77. *Ibid.*, hlm. 161.
78. M.M. Syarif (Ed.), *A History of Muslim Philosophy*, hlm. 509.

bawah Nabi. Dalam ajaran tasawufnya, sebagian manusia dikuasai oleh keinginan jasmaniah semata-mata, sehingga mereka berada di tingkat yang paling bawah, sedangkan sebagian yang lain dikuasai oleh spiritual, sehingga berada di tingkat para *auliyâ'*. Sehubungan dengan ini, terhadap Tuhan dan *irâdah*-Nya, dia cenderung sebagai seorang fatalis. Ini dipahami dari pernyataannya bahwa seandainya kita berpaling kepada ketetapan Tuhan dan kekuasaan-Nya, maka kita benar-benar akan memperoleh kedamaian dan kebahagiaan, karena semua yang ada berada dalam pengetahuan-Nya dan hanya Dia yang mampu mendatangkan kebaikan kepada manusia.[79] Terlepas dari ini, kendati pun Ibn Bâjah memperjuangkan moral dan cenderung kepada tasawuf, namun analisisnya yang mendalam dengan memerankan akal membuat pemikirannya itu menarik para generasi berikutnya, terutama Ibn Thufail.

Ibn Thufail (1105-1185) terkenal dengan romannya *Hayy ibn Yaqzân* (orang hidup anak orang jaga), yang berisi tentang perenungan pencarian kebenaran. *Hayy ibn Yaqzhân* dikisahkan sebagian pemikir sebagai sorang bayi yang dihanyutkan atau dibuang di sungai, kemudian diselamatkan oleh seekor rusa dan dibawanya ke suatu pulau tanpa penduduk. Dalam kesendiriannya, dengan menggunakan akal, anak tersebut mencoba merumuskan filsafat agama untuk dirinya sendiri dengan dilatarbelakangi oleh pengalaman-pengalaman mistiknya. Suatu saat, datang seorang pemuda, bernama *Âsâl*, dari pulau sekitarnya. Pemuda tersebut dibesarkan dalam lingkungan agamis tradisional dan sudah mendalami teologi, sehingga cenderung pada panafsiran metafora dan pemahaman spiritual yang hanya diketahui oleh sebagian orang saja. Ia bermaksud mengabdikan diri secara sungguh-sungguh untuk menyembah Tuhan di tempat terpencil. Pada saat berjumpa, *Hayy ibn Yaqzhân* menemukan bahwa bentuk spiritual dari agama tradisional yang dimiliki *Âsâl* tersebut sama dengan

79. *Ibid.*, hlm. 110.

filsafat agamanya itu. *Âsâl* menceritakan bahwa di pulau asalnya diperintah oleh seorang raja yang bernama *Salamân*. Ia penganut paham literal terhadap agama tradisional, dan menolak penafsiran metafora. *Hayy* dan *Âsâl* mendatangi pulau wilayah kekuasaan *Salamân* dengan maksud untuk mengajarkan filsafat agama kepada masyarakat. Tetapi, ketika menyadari bahwa tingkat kemampuan intelektual mereka tidak akan dapat menyerap atau memahami ajaran-ajarannya, pengajaran dihentikan dan keduanya kembali ke pulau terpencil, menghabiskan waktu dan usia untuk mengabdi kepada Tuhan.

Dalam kisah ini, terlihat bahwa *Hayy* ditafsirkan mewakili filsafat murni, *Âsâl* mewakili teologi filsafat, dan *Salamân* mewakili kaum awam yang sama-sama menemukan kebenaran. Secara ekstrem, sekalipun mungkin kurang tepat, *Salamân* ditafsirkan Watt sebagai ahli hukum penganut mazhab Mâlikî.[80] Kendati demikian, tafsiran Watt ini mengandung makna signifikan dalam penggambaran tentang dominasi mazhab hukum Mâlikî di Andalus, yang telah melahirkan beberapa pemikir kenamaan, di antaranya Ibn Rusyd yang menyambut pemikiran filsafat Ibn Thufail.[81]

Ibn Rusyd, yang juga telah memperkaya khazanah intelektual Andalus, telah berusaha dan berhasil membuktikan bahwa filsafat dan agama itu tidak bertentangan sama sekali. Baginya aktivitas filsafat tidak lain adalah mempelajari dan merenungkan tentang segala yang wujud sebagai bukti adanya pencipta. Sebab itu, semakin sempurna pengetahuan tentang wujud, akan semakin sempurna pengetahuan tentang Pencipta. Pandangannya tersebut dikemukakan dengan dasar argumen logika yang kuat dan metode berpikir yang digunakan oleh para ahli hukum yang telah dituangkan dalam karya-karyanya, terutama *Faṣ al-Maqâl*.

---

80. Montgomery Watt, *Islamic Theology and Philoshopy*, hlm. 163.
81. Hamâdî Al-'Ubaidî, *Ibn Rusyd wa 'Ulûm asy-Syarî'ah al-Islâmiyah*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1991), hlm. 14.

Menarik dikemukakan bahwa, selain sebagai filosof, Ibn Rusyd (*al-hafîd*) juga sorang ahli hukum dan praktisi hukum Islam. Di samping memang berasal dari keluarga ahli hukum yang sangat terkenal, terutama kakeknya, Ibn Rusyd (*al-jadd*), dia juga pernah menjadi hakim di beberapa kota di sana, seperti Sevilla dan Cordova, suatu jabatan terhormat pada masa itu. Pemikiran-pemikiran hukumnya terabadikan dalam kitab *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtaşid*, sebuah kitab fiqih perbandingan. Dalam pendahuluannya, secara garis besar dia telah mengemukakan metode-metode penetapan hukum yang dapat ditempuh oleh para ahli hukum, baik metode substansial (*ma'nawiyah*) maupun metode verbal (*lafzhiyah*).

Selanjutnya, di Andalus juga ditemukan orang-orang yang menekuni ilmu kalam, di samping filsafat, umpamanya Abû Ya'qûb ibn Abdul Mukmin, salah seorang khalifah keluarga Muwahhidîn (w. 558 H). Kecintaannya terhadap filsafat dan teologi dibuktikan dengan usahanya mengoleksi karya-karya filsafat dan teologi yang dicarinya di pelosok-pelosok Andalus dan Maroko dari para ulama yang diperkirakan menyimpan dan memilikinya, terutama kaum pemikir. Dengan demikian, meskipun dilarang penguasa dan dikutuk *fuqahâ'*, teologi dan filsafat di Andalus berkembang dengan pesat. Bukan hanya itu, filsafat sejarah sosial juga memperlihatkan kemajuan yang sangat berarti, terutama dengan munculnya Ibn Khaldûn.

Ibn Khaldûn, salah seorang ahli filsafat sejarah, telah memperkaya wacana pemikiran dalam pengembangan peradaban Islam di Andalus dengan merintis dan mengembangkan sosiologi Islam. Dalam pemikiran hukum Islam, dia telah memberikan perhatian yang dapat dipertimbangkan untuk mempertajam analisis dan mendayagunakan prinsip-prinsip hukum. Ini terlihat dari anggapannya terhadap ilmu *uşûl al-fiqh* sebagai bagian dari ilmu rasional. Ia menyatakan bahwa ilmu *uşûl al-fiqh* adalah pengetahuan tentang adab-adab berdialog (*munâzharah*) yang

berlaku di kalangan pemikir aliran-aliran fiqih dan selain mereka, yang karenanya ilmu itu dikatakan sebagai pengetahuan tentang kaidah-kaidah berupa batasan-batasan dan cara-cara ber*istidlâl* (penggunaan dalil) yang menyampaikan kepada pemeliharaan pemikiran dan pemeliharan dari kehancurannya, baik persoalan fiqih atau lainnya.[82] Pandangan semacam ini merupakan tantangan bagi para pemikir hukum berikutnya, sejauh mana mereka dapat memanfaatkan dan mengimplementasikan kaidah-kaidah berpikir dalam ilmu *uṣûl al-fiqh* terhadap persolan-persoalan yang berskala besar, bukan hanya untuk menyelesaikan persoalan-persoalan yang kasuistik, sebagaimana terjadi selama ini.

Sejarah mencatat bahwa dari berbagai aliran atau mazhab fiqih yang ada di Andalus, mazhab unggulan masyarakat adalah mazhab Mâlikî.[83] Pada mulanya Andalus (Spanyol) mengikuti Damaskus dalam hal hukum dan masalah-masalah agama lainnya, tetapi dalam perkembangannya, mazhab Mâlikî menjadi dominan. Luṭfî Abdul Badî' mengemukakan bahwa mayoritas penduduk Andalus adalah penganut aliran hukum Mâlikî, suatu aliran hukum Islam yang diperkenalkan pertama kali di wilayah ini oleh Ziyâd ibn Abdurrahmân ibn Ziyâd Al-Lakhmî dan hidup pada masa Hisyâm I ibn Abdurrahmân Ad-Dâkhil, dan belajar ilmu fiqih dari Imâm Mâlik ibn Anas. Langkahnya kemudian dilanjutkan oleh muridnya Yahya ibn Yahyâ Al-Laiśî, yang juga pernah belajar dengan Imâm Mâlik. Al-Laiśî inilah yang lebih gencar mengembangkan aliran hukum Mâlikiyah, sehingga mayoritas umat Islam di sana menjadi penganutnya. Padahal sebelumnya, di sini masyarakat banyak yang menganut aliran hukum Auzâ'î.[84] Tidak jelas, apakah itu terjadi secara kebetulan ataukah karena mazhab Mâlikî mempunyai daya

82. 'Abdurrahmân Ibn Khaldûn, *Muqaddimah Ibn Khaldûn*, hlm. 359-360.
83. Hasan Ibrâhîm Hasan *Târîkh al-Islâm,* jiid 4, (Mesir: Maṭba'ah an-Nahdhah, 1967), hlm. 455.
84. Luṭfî Abdul Badî', *al-Islâm fî Asbâniya*, (Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Miṣriyah, 1989), hlm. 44

tarik khusus bagi watak orang-orang Andalusia.[85] Saya melihat, masalah ini bukanlah faktor kebetulan, tetapi memang pemikiran hukum Islam mazhab Mâlikî lebih dapat memenuhi keinginan dan watak masyarakat Andalus yang relatif lebih maju dari dunia Islam lainnya, dengan adanya metode *maşlaḥah mursalah* dan prinsip *murâ'ah al-khilâf* yang dikembangkan dan dipertahankan oleh *fuqahâ'* Mâlikiyah. Kendati demikian, prinsip aliran hukum ini tidak diterima secara universal, sehingga muncullah beberapa pemikir hukum yang mencoba memberikan corak baru dalam pemikiran hukum Islam di Andalus yang semakin menyemarakkan kekayaan kebudayaan, seperti terlihat pada Ibn Ḥazm.

Ibn Ḥazm (384-456/993-1064), selain sebagai teolog, juga terkenal sebagai ahli hukum dan pelanjut *mainstreams* (arus utama) aliran Zhâhiriyah yang dirintis oleh Dâud Azh-Zhâhirî, setelah sebelumnya mendalami pemikiran hukum aliran Mâlikî dan Syâfi'î, yang dianggapnya memberi peluang untuk mengabaikan nash-nash hukum. Aliran Zhâhiriyah ini memegang prinsip pemahaman literal terhadap nash-nash. Kendati demikian, ia tetap menganggap penting peran akal dalam pemikiran hukum Islam, terutama dalam mengimplementasikan konsep dalil yang dirumuskannya.

Bagi Ibn Ḥazm, hukum Islam itu harus dipahami dari zahir nash-nash Al-Quran dan Sunnah serta *ijmâ'* sahabat yang berlandaskan petunjuk Nabi (*tauqîfî*). Dalam hal persoalan-persoalan yang secara literal tidak ada nashnya, dia menempuh jalur *al-istidlâl*, yang disebutnya sebagai dalil. Tetapi, berbeda dari pengertian dalil menurut para ahli hukum Islam, dia mengklasifikasikannya kepada dua kategori: *Pertama,* dalil yang diambil dari nash dan dalil yang diambil dari *ijmâ'*. Terlepas dari semua itu, munculnya pemikiran tokoh ini telah menambah kekayaan wacana pemikiran hukum Islam, sebagai bagian dari wujud peradaban Andalus, dan ketatnya ia memegang nash secara tidak langsung memengaruhi pemikiran

85. Montgomery Watt, *Islamic Theology and Philoshopy*, hlm. 137.

hukum Asy-Syâṭibî, seperti yang akan terlihat dalam metodenya yang berusaha mempertahankan kesatuan dasar-dasar *syarî'ah*. Kondisi umum kebudayaan dan peradaban yang memengaruhi pemikiran hukum Islam Asy-Syâṭibî, diperkaya oleh sistem hukum yang diterapkan oleh penguasa, prinsip memegang tradisi, dan *murâ'ah al-khilâf* (memelihara keragaman pendapat) dalam mazhab Mâlikî, seperti terlihat dalam bahasan lebih lanjut.

F. Kondisi Hukum Islam di Andalus

1. Sistem hukum

Informasi memadai tentang sistem hukum Islam yang diterapkan di Andalus, terutama pada masa Asy-Syâṭibî, ditemukan dalam karya Khâlid Mas'ûd, yang secara garis besar dapat diringkas sebagai berikut:

Pertama, fiqih Mâlikî diakui sebagai hukum kerajaan[86] sekalipun belum menjadi undang-undang yang telah dilegislasi.

Kedua, dalam penerapannya di Andalus, fiqih Mâlikî ini dibedakan pada tiga tingkatan: (1) pada tingkatan *futyah*, yaitu berbagai masalah keagamaan, termasuk tafsir dan teologi yang ditangani oleh seorang *muftî*. Masalah-masalah tersebut tidak menjadi wilayah kewenangan (yurisdiksi) lembaga pengadilan, kecuali masalah *bid'ah*. Penerimaan dan penerapan pendapat-pendapat atau fatwa-fatwa para *muftî* tersebut sangat tergantung kepada kesadaran individu, karena fatwa hanya sebagai pernyataan dan jawaban *muftî* terhadap pertanyaan yang diajukan *mustaftî* (peminta fatwa) yang sifatnya tidak mengikat; (2) pada tingkatan peradilan. Berbeda dari putusan *muftî* yang disebut fatwa, putusan *qâdhî* (hakim) pengadilan disebut dengan hukum. Dalam praktiknya, seorang *qâdhî* atau hakim pengadilan biasanya dibantu oleh *musyâwirûn* yang beasal dari kalangan ahli hukum

86. Muhammad Khâlid Mas'ûd, *Islamic Legal Philosophy*, hlm. 80-81.

Islam (*fuqahâ'*); (3) pada tingkatan notaris (*wusŝâq*). Fiqih Mâlikî diterapkan untuk mencatat dan mengesahkan berbagai kontrak serta mendokumentasi berbagai persoalan hukum. Notaris ini biasanya adalah ahli hukum Islam yang menjadi anggota dewan *musyâwirun* di pengadilan atau seorang *muftî*.[87]

Ketiga, orang-orang yang berperkara di pengadilan pada umumnya telah terlebih dahulu meminta fatwa dari *muftî* tentang hukum masalah yang dihadapinya. Dalam proses peradilan, mereka mengemukakan fatwa-fatwa yang telah diterimanya dari *muftî*. Seorang *qâdhî* (hakim) baru mengambil keputusan hukum setelah berkonsultasi dengan orang-orang terkemuka, yakni para *musyâwirûn* di pengadilan. Keputusan hukum yang diambil oleh *qâdhî* mempunyai kekuatan hukum yang tetap dan final. Artinya, keputusan itu tidak dapat diubah atau diganti, sekalipun para saksi mengubah kesakisan atau ada bukti-bukti baru. Kendatipun demikian, dalam masalah-msalah tertentu, permohonan pembatalan keputusan hakim pengadilan dapat diajukan kepada sultan sebagai permintaan grasi.[88]

Keempat, problem yurisdiksi. Sebagaimana fiqih dalam aliran-aliran hukum lain, dalam fiqih mazhab Mâlikî pun mencakup semua masalah yang berkaitan dengan agama, etika, keluarga, dan lain sebagainya, dan seorang *muftî* dapat dimintai pendapatnya tentang masalah yang juga menjadi wewenang *qâdhî*, sehingga sering terjadi tumpang tindih antara yurisdiksi hakim dan yurisdiksi *muftî*. Kerancuan ini ditambah oleh fungsi notaris yang wilayah yurisdiksinya sangat terbatas dan tidak ada wewenang untuk memutuskan suatu kasus.[89]

Kelima, perbedaan signifikan antara fatwa dan hukum. Dari uraian di atas, dipahami bahwa terdapat perbedaan mendasar antara sifat fatwa dari *muftî* dan hukum dari *qâdhî* (hakim), yang

87. *Ibid,* hlm. 83-84.
88. *Ibid.*, hlm. 83-84.
89. *Ibid.*, hlm. 84.

menyebabkan suatu kerancuan dalam praktik hukum dalam masyarakat. Persoalan ini sejak lama memang telah menjadi problem serius dalam sistem hukum Islam, bukan saja di Andalus, khususnya Granada, tetapi juga di dunia Islam secara umum. Problem ini, menurut Mas'ûd, menjadi motif kuat Al-Qarâfî, seorang pemikir hukum mazhab Mâlikî yang cukup berpengaruh, untuk menulis sebuah buku yang berjudul *al-Iḥkâm fî Tamyîz al-Fatâwâ wa al-Aḥkâm.*[90]

Al-Qarâfî tidak menyetujui pembedaan antara fatwa (yang biasa diartikan sebagai pernyataan *muftî*) dan hukum (yang biasanya dianggap berfungsi mengikat, karena diputuskan hakim). Ia memandang bahwa baik fatwa maupun hukum adalah *ikhbâr 'an ḥukm Allâh,* yaitu pernyataan tentang hukum-hukum Allah, yang kedua-duanya bersifat mengikat (*ilzâm*). Sejauh itu, seorang hakim hanya memiliki yurisdiksi dalam masalah-masalah yang tidak disepakati di kalangan ahli hukum mazhab Mâlikî dan masalah-masalah yang berkaitan dengan dunia. Jadi, hakim tidak memiliki yurisdiksi dalam masalah ibadah dan masalah yang telah disepakati. Dalam analisis Mas'ûd, tawaran Al-Qarâfî ini tidak menghilangkan kerancuan fatwa dan hukum secara utuh, karena dia menyatakan bahwa baik fatwa maupun hukum merupakan bagian dari fungsi imam (sultan), dan dalam waktu yang sama ia menyatakan bahwa *muftî* bertanggung jawab kepada Tuhan, tetapi tidak menentukan kepada siapa hakim bertanggung jawab.[91] Hemat saya, dalam masalah ini, pemikiran Al-Qarâfî telah jelas dengan sendirinya, dari isyaratnya yang menyatakan bahwa baik fatwa maupun hukum adalah *ikhbâr 'an ḥukm Allâh.*

Asy-Syâṭibî telah berusaha mendiskusikan berbagai persoalan berkaitan dengan hukum, terutama tentang sebab-sebab terjadinya perbedaan mazhab di kalangan umat Islam dalam upaya memadukan

90. *Ibid.*
91. *Ibid.,* hlm. 85.

berbagai pandangan yang berbeda. Usaha semacam ini sebelumnya telah dilakukan atau dirintis oleh umpamanya Imam Asy-Syâfi'î, yang telah mengingatkan peranan bahasa seperti dikemukakannya dalam *ar-Risâlah*. Sejauh itu, Coulson mengatakan bahwa moderasi Asy-Syâfi'î terhadap perbedaan tajam pemikiran Hanâfiyah dan Mâlikiyah dapat dikategorikan sebagai usaha meminimalisasikan perbedaan tersebut.[92] Terlepas dari hal-hal di atas, adanya pengakuan terhadap adat atau tradisi dan prinsip *murâ'ah al-khilâf* di kalangan ahli hukum Andalus, terutama mazhab Mâlikî, telah menjadi sebab yang mendorong Asy-Syâṭibî untuk merumuskan pemikiran hukumnya. Pentingnya persoalan pengakuan ulama aliran Mâlikiyah tentang prinsip ini lebih jelas dapat ditelusuri pada uraian berikutnya.

2. Pemikiran hukum

Pada periode awal Islam, kaum muslimin mempelajari ajaran-ajaran Islam langsung melalui Al-Quran dan Sunnah dengan bimbingan para ahlinya. Dengan kata lain, secara umum, sebelum mempelajari ajaran-ajaran Islam terlebih dahulu, mereka memahami kedua sumber ajaran tersebut. Al-Quran dijadikan pegangan utama, sedangkan *ḥadîś* dijadikan sebagai sumber informasi ajaran Islam setelah Al-Quran. Kaum muslimin periode awal tersebut benar-benar memanfaatkan kedua sumber tersebut secara padu. Pemikiran-pemikiran yang merupakan interpretasi terhadap kedua sumber ajaran Islam itu tidaklah mereka ikuti secara fanatik, sehingga sikap taklid hampir tidak dikenal di kalangan mereka. Kondisi semacam ini berlangsung hingga sampai pada periode taklid, masa kebekuan berpikir, dalam rentang waktu yang relatif lama. Umat Islam, bahkan sebagian besar ulamanya,

92. Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law,* (London: Edinburgh University Press, 1964), hlm. 149 .

telah memosisikan diri ke dalam berbagai aliran hukum yang dikuti secara fanatik, termasuk umat Islam di Andalus.

Seperti telah disinggung, hukum Islam yang berkembang dan diakui penguasa di Andalus adalah mazhab Mâlikî, yang diperkenalkan oleh Ziyâd ibn Abdurrahmân. Dalam perkembangannya, secara umum, ada dua prinsip penting yang diakui dan dipegangi mazhab ini, yaitu tradisi (adat) dan prinsip *murâ'ah al-khilâf*. Kedua prinsip yang sangat terlihat pengaruhnya dalam pemikiran hukum Islam di Madinah dan di Andalus ini, telah turut andil dalam melahirkan berbagai kultur hukum, seperti yang akan diuraikan berikutnya.

Secara historis, mazhab Mâlikî ini mengakui arti penting adat atau tradisi lokal yang terlembaga dalam sebutan *'amal ahl al-Madînah* atau *ijmâ' ahl al-Madînah*, bahkan menjadikannya sebagai salah satu sumber hukum Islam. Banyak kajian tentang eksistensi *'amal ahl al-Madînah* atau *ijmâ' ahl al-Madînah* ini, termasuk yang dilakukan oleh ulama yang diidentifikasi bukan penganut aliran tersebut. Saefuddin Al-Âmidî umpamanya, mengemukakan bahwa paling tidak ada tiga argumen penting yang dikemukakan untuk menerima *'amal ahl al-Madînah* atau *ijmâ' ahl al-Madînah* ini, yaitu: *Pertama*, Madinah adalah tempat Rasul hijrah, tempat turun wahyu, pusat Islam, tempat berkumpul para sahabat, sehingga diperkirakan suatu kebenaran tidak akan melenceng dari mereka. *Kedua*, penduduk Madinah menyaksikan turunnya wahyu, mengetahui takwil, dan mereka paling mengetahui keadaan Rasul. *Ketiga*, karena itu, riwayat penduduk Madinah lebih utama dari riwayat orang lain.[93]

Sehubungan dengan hal di atas, perlu dikemukakan hierarki keberadaan *'amal* ahli Madinah dalam pandangan Ibn Taimiyah, yaitu: *Pertama*, *'amal* yang dilakukan berdasarkan dalil *naqlî* dari

93. Saefuddîn Al-Âmidî, *Al-Iḥkâm Fî Uşûl al-Ahkâm* jilid 1, (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983), hlm. 125.

nabi. *Kedua, 'amal* ahli Madinah sebelum terjadi pembunuhan atas Khalifah Uśmân ibn 'Affân. *Ketiga*, manakala terdapat dua dalil yang kontradiktif mengenai suatu masalah, umpamanya dua *ḥadîś* atau *qiyâs* yang berbeda, dan sulit diketahui mana yang lebih kuat, sedangkan ahli Madinah telah mengamalkan salah satunya. *Keempat, 'amal* ahli Madinah generasi setelah *tâbi' tâbi'în*.[94] Tingkatan pertama disepakati oleh para ulama tentang ke*ḥujjjah*annya. Sedangkan tingkatan kedua dan ketiga, sebagian mengakuinya sebagai *ḥujjah* dan sebagian lagi tidak. Sedangkan tingkatan keempat, sebagian kecil ulama seperti Mâlik mengakuinya sebagai *ḥujjah* yang mengikat, namun sebagian pengikutnya tidak mengakuinya sebagai *ḥujjah* yang mengikat.[95] Terlepas dari itu semua, yang pasti *'amal* ahli Madinah sangat berpengaruh dalam perkembangan pemikiran hukum Islam, terutama mazhab Mâlikî.

Pengakuan kuat terhadap adat atau tradisi lokal ini tetap diproyeksikan kepada kondisi khusus wilayah Andalus, yang tentunya berbeda dari kondisi Madinah. Sikap semacam ini ternyata menimbulkan problem serius, yaitu munculnya berbagai perbedaan pendapat tentang hukum, yang dilegitimasi oleh adanya pengakuan tentang prinsip *murâ'ah al-khilâf* (pemeliharaan perbedaan pendapat dalam pemikiran hukum Islam) di Andalus khususnya dan dunia Islam umumnya. Pengakuan terhadap prinsip *murâ'ah al-khilâf* ini berarti adanya kecenderungan kuat para ulama untuk mempertahankan aspek legalistik dan formalistik dalam praktik hukum, sekalipun unsur tanggung jawab moral terabaikan. Kendati demikian, prinsip ini tidak diterima secara umum di kalangan ahli hukum Andalus, seperti Ibn Al-Khaṭîb, yang merasa keberatan dengan menyatakan bahwa dengan pengakuan kuat terhadap prinsip *murâ'ah al-khilâf*, tanggung jawab moral (*wara'*)

94. Ibn Taimiyah, *Majmû' Fatâwâ*, jilid 20, hlm. 302-310.
95. *Ibid.*

sering diabaikan oleh kecenderungan-kecenderungan legalistik dan formalistik dalam praktik hukum.[96] Kritik ini pada dasarnya bukan hanya tertuju kepada kalangan ulama Mâlikiyah di Andalus saja, tetapi juga terhadap keseluruhan pemikiran hukum yang berkembang dalam masyarakat Islam umumnya yang terlalu menonjolkan unsur formalistiknya, sedangkan unsur tanggung jawab moral yang mestinya dijadikan esensi dalam praktik hukum sangat terabaikan. Keragaman pendapat dan prinsip *murâ'ah al-khilâf* dengan berbagai akibatnya ini merupakan bagian dari motif yang mendorong Asy-Syâṭibî dalam merumuskan metode pemikiran hukumnya.

Asy-Syâṭibî telah mengidentifikasi pandangan para ulama di Andalus dalam menyikapi keragaman pendapat *(al-khilâf)* dalam hukum aliran Mâlikî ini. *Pertama,* sebagian ulama, seperti Ibn Abdil Barr, mengingkari keragaman pendapat (*al-khilâf*) dalam fiqih Mâlikî sebagai suatu prinsip hukum. Asy-Syâṭibî, dalam hal ini, dapat menerima pendapat tersebut dengan penafsiran kesatuan dasar *syarî'ah*, sebagaimana akan diuraikan dalam bahasan mendatang. *Kedua,* sebagian *faqîh-sûfî* (ahli hukum yang cenderung kepada tasawuf) mengakui prinsip tersebut, tetapi berupaya untuk tidak menyebarkan keragaman pendapat, karena khawatir akan menyesatkan orang lain yang memiliki kecenderungan untuk memilih dan mengambil pendapat yang meringankan dirinya. Sehubungan dengan ini, mereka memandang bahwa hal-hal yang dianggap sebagian ahli hukum sebagai suatu *rukhṣah* (imbangan hukum *'azîmah*) merupakan jalan yang mesti diikuti oleh orang-orang yang *ikhlâṣ*. *Ketiga*, sebagian ulama memandang bahwa keragaman pendapat merupakan salah satu bukti dibolehkannya memilih masalah tersebut. Dengan demikian, dalam masalah yang diperselisihkan, kita tidak boleh *tawaqquf,* dalam arti mempertahankan salah satunya, melainkan boleh memilih salah satunya. Dengan

96. Muḥammad Khâlid Mas'ûd, *Islamic Legal Philosophy*, hlm. 83.

demikian, mereka ini memandang semua pendapat tersebut sebagai sesuatu yang benar. Prinsip ini didukung oleh umpamanya Ibn Qabbah, Fisylâtî, Ibn 'Arafah, dan Syarîf Tilimsânî. Apabila kita tarik kepada teori *muṣawwibah* dan teori *mukhaṭṭi'ah* dalam masalah kebenaran hal-hal yang sifatnya *ijtihâdiyah*, mereka ini tampaknya dapat digolongkan kepada kelompok *muṣawwibah*, yakni kelompok yang berpendapat bahwa semua pendapat tentang hukum *ijtihâdiyah* adalah benar.[97]

Berkaitan dengan kebenaran hasil suatu ijtihad di atas, Jalâluddîn Al-Mahallî menyatakan bahwa prinsip "semua benar" ini cenderung lemah, sebab Nabi sendiri secara jelas menyatakan bahwa ijtihad itu ada yang benar dan ada yang salah, sekalipun yang salah mujtahidnya juga mendapat pahala.[98] Asy-Syâṭibî tampaknya sejalan dengan pandangan Al-Mahallî ini, dengan mengemukakan argumen-argumen berikut: *Pertama,* sebagian besar ayat Al-Quran menekankan kesatuan dasar syariat, dan tidak memberikan penekanan kepada kebolehan *al-khilâf. Kedua,* manakala *al-khilâf* dijadikan prinsip, tidak akan ditemukan peluang bagi *nasakh* (pembatalan). Adanya teori *nasakh*, sekalipun menurutnya hanya sedikit, adalah untuk menyelesaikan dua hukum yang berbeda, sehingga salah satunya harus dihapus dan digantikan oleh yang lain. *Ketiga,* manakala *al-khilâf* dibolehkan dan dijadikan prinsip, berarti terjadi suatu pemaksaan terhadap hal yang tidak mungkin. Karena, hal ini berarti menyuruh seseorang untuk mematuhi dua perintah yang bertentangan, yang merupakan

97. *Ibid.*

98. Lihat Jalâluddîn Al-Mahallî, *Syarḥ al-Waraqât*, hlm. 24. Hadiś yang dikemukakan oleh pemikir ini diriwayatkan oleh Muslim dalam *Kitâb al-aqdhiyah* nomor 3240, Al-Bukhârî dalam *Kitâb ar-Rahn* nomor 2331, *Kitâb ay-Syahâdah* nomor 2473, *Kitâb Tafsîr al-Qur'ân* nomor 4187, At-Turmuzî dalam *Kitâb al-Aḥkâm 'an Rasûl Allâh* nomor 1262, An-Nasâ'î dalam *Kitâb Âdâb al-Qudhâh* nomor 5330, Abû Dâud dalam *Kitâb al-Aqdhiyah* nomor 3137, Ibn Mâjah dalam *Kitâb al-Aḥkâm* nomor 2317, dan Aḥmad dalam *Kitâb Wa min Musnad Banî Hâsyim* nomor 2167.

hal yang tidak mungkin dilakukan. *Keempat,* para ahli hukum Islam sangat menekankan untuk berusaha menyelesaikan dalil-dalil yang dianggap bertentangan, seperti tergambar dalam konsep *ta'ârudh al-adillah* dan *at-tarjîḥ* yang ditemukan dalam setiap karya *uṣûl al-fiqh.* Ini berarti secara prinsip tidak dibenarkan adanya *al-khilâf. Kelima,* merupakan hal yang tidak masuk akal (*ghair ma'qûl*) untuk menyatakan bahwa dua perintah yang bertentangan, secara berbarengan, dikehendaki oleh pembuat hukum, Tuhan.[99]

Asy-Syâṭibî mengemukakan bahwa ada beberapa faktor yang dianggap sebagian orang sebagai penyebab munculnya perbedaan pendapat (*al-khilâf*) tersebut, yaitu: *Pertama,* di dalam Al-Quran diturunkan ayat-ayat *mutasyâbihât,* yang sesungguhnya keberadaannya masih menjadi ajang perbedaan pendapat. Adanya perbedaan pandangan dan persepsi tentang ayat-ayat semacam ini menyebabkan munculnya *al-khilâf,* dan sekalipun *tawaqquf* (sikap diam atau tidak mau menafsirkannya) merupakan sikap terpuji, namun kenyataannya perbedaan telah terjadi. *Kedua,* adanya ajaran tentang ijtihad yang sengaja dijadikan *asy-Syâri'* sebagai ajang untuk terjadinya perbedaan pendapat. Banyak sekali persoalan yang diselesaikan dengan dalil-dalil *ijtihâdiyah,* baik metode *al-qiyâs* maupun non *al-qiyâs,* sehingga muncul pertentangan dan perbedaan pendapat. *Ketiga,* para ulama *ar-râsikhûn* dari kalangan ahli hukum telah berbeda pendapat tentang kebenaran hasil pemikiran mujtahid antara yang beranggapan bahwa semua mujtahid adalah benar dan mujtahid yang benar hanya satu. Semua ini memberi peluang untuk munculnya perbedaan pendapat, yang karenanya dalam *syarî'ah* memang disengaja untuk terjadinya *al-khilâf.*[100]

Dalam merespons anggapan sebagian pemikir hukum Islam bahwa ayat-ayat *mutasyâbihât* sebagai asas legalitas terjadinya

99. Muḥammad Khâlid Mas'ûd, *Islamic Legal Philosophy.*

100. Abû Isḥâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât ti Uṣûl asy-Syarî'ah,* jilid 4, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, tt), hlm. 89-90.

perbedaan pendapat, Asy-Syâṭibî menyatakan bahwa tidak benar ayat semacam itu dianggap sebagai media yang disengaja *asy-Syâri'* untuk memberi peluang terjadinya *ikhtilâf*. Dalam hal ini, dia memberikan analisis perbedaan dua kehendak dari *asy-Syâri'*, yaitu: (1) *al-khalqiyah al-qadriyah*, yaitu kehendak penciptaan yang sudah ditentukan sebelumnya, sehingga kehendak manusia tidak mendapat tempat. (2) *al-amriyah at-tasyrî'iyah*, yaitu kehendak hukum yang bersifat perintah. Dalam hal ini, kehendak pembuat hukum tidak memaksakan dirinya kepada kehendak manusia. Ayat-ayat *mutasyâbihât* termasuk ke dalam kategori kehendak kedua. Dengan demikian, kendati ada ayat-ayat semacam ini, pembuat hukum tidak menginginkan adanya *al-ikhtilâf*, tetapi merupakan suatu ujian (*al-ibtilâ'*) bagi kaum *ar-râsikhûn* untuk melakukan usaha maksimal dalam mengompromikan perbedaan tersebut sesuai dengan ajaran Allah. Ia memandang bahwa hanya ada satu penafsiran yang benar mengenai ayat *mutasyâbihât*. Ini sejalan dengan *ḥadîś* Nabi bahwa kebenaran suatu ijtihad hanya ada satu seperti telah dikemukakan di atas. Pendapat ini sekilas tampak dapat membawanya kepada kelompok *mukhaṭṭi'ah*, tetapi mengingat konsep kebenaran bagi Asy-Syâṭibî dalam konteks ini adalah pendapat yang sesuai dengan tujuan *asy-Syâri'*, maka semua hasil ijtihad yang dilakukan oleh orang-orang yang benar-benar kompeten adalah benar sesuai dengan ungkapannya, *ar-râsikhûn hum al-muṣibûn*.[101] Inilah yang dimaksudkan oleh Asy-Syâṭibî dengan ungkapannya *"asy-syarî'ah kulluhâ tarji'u ilâ qaul wâhid fî furû'ihâ wa in kaśura al-khilâf"* (*syarî'ah* itu semuanya kembali kepada satu perkataan, yakni kehendak *asy-Syâri'*) dalam cabang-cabangnya, sekalipun banyak perbedaan pendapat.[102] Jadi, Asy-Syâṭibî telah mengembangkan konsep *unity in diversity* (kesatuan dalam keragaman), yang membawanya kepada paham

101. *Ibid.*, hlm. 91-92.
102. *Ibid.*, hlm. 85.

dinamisme hukum Islam.

Dalam menanggapi keberadaan ijtihad dan perbedaan pendapat kaum *ar-râsikhûn* dengan metode *al-qiyâs* dan non *al-qiyâs* yang dianggap sebagai bentuk penarikan hukum yang membenarkan *ikhtilâf*, Asy-Syâṭibî mengemukakan bahwa kebenaran bagi seorang mujtahid dengan metode-metode yang digunakannya itu hanya satu. Ini tidak menafikan pendapat yang menyatakan bahwa semua mujtahid adalah benar seperti yang telah dikemukakan di atas, karena kebenaran dalam konteks ini dinisbahkan kepada setiap mujtahid, di mana ia tidak boleh berpaling dari hasil ijtihad yang dilakukannya, sehingga kebenaran dimaksud sifatnya *idhâfiyah*, bukan *ḥaqîqiyah*. Sebab, bagi Asy-Syâṭibî, proposisi *kullu mujtahid muṣîb* (semua mujtahid adalah benar) bukanlah bersifat mutlak, tetapi seperti telah disinggung, di*nisbah*kan kepada masing-masing mujtahid.[103]

Lebih lanjut, bagi sebagian ahli hukum, problem *al-khilâf* dikaitkan dengan prinsip *rukhṣah*, yaitu prinsip kebolehan memilih keringanan dari aturan-aturan yang biasa (*'azîmah*). Adanya prinsip *rukhṣah* menunjukkan adanya atau bolehnya *al-khilâf*. Asy-Syâṭibî memandang bahwa alasan ini tidak tepat untuk melagalisasi adanya *al-khilâf*, karena *rukhṣah* bukan berarti memilih salah satu dari dua aturan yang sama-sama dapat diterapkan dalam satu kasus. Seandainya ia bersifat mana suka, maka jelas prinsip ini tidak dapat dibenarkan dalam *syarî'ah*. Prinsip *rukhṣah*, menurutnya, hanya dapat diterapkan dalam kasus-kasus yang sulit atau tidak mungkin untuk berpegang pada aturan-aturan biasa (*'azîmah*). Jadi, dalam realitasnya, *rukhṣah* itu berkaitan dengan dua aturan hukum yang bebeda dalam dua kasus yang berbeda, bukan dua aturan yang berbeda dalam satu kasus, yang menjadi persoalan dalam hakikat *al-khilâf*.[104]

---

103. *Ibid.*, hlm. 92.
104. *Ibid.*

Mencermati uraian di atas, hemat saya, faktor-faktor yang melatarbelakangi pemikiran hukum Asy-Syâṭibî dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Masyarakat Andalus, tempat Asy-Syâṭibî dilahirkan dan dibesarkan, adalah penganut mazhab Mâlikî, termasuk guru-gurunya. Mazhab ini adalah suatu aliran hukum Islam yang memegang teguh tradisi lokal dan prinsip *murâ'ah al-khilâf,* sehingga muncullah berbagai sikap para ahli hukum, sesuai dengan kecenderungannya masing-masing. Asy-Syâṭibî mengkritisi dua kelompok besar pemikir hukum akibat kecenderungan prinsip tersebut. *Pertama*, kelompok ahli hukum-*sûfî*, pendukung kebebasan individu untuk memilih berbagai pendapat yang berkembang dalam hukum, baik di dalam atau di luar mazhab, dengan tujuan supaya dapat memilih kewajiban-kewajiban agama yang paling berat, sebagai akibat logis dari sikap keberagamannya yang sangat ketat. *Kedua*, kelompok ahli hukum yang cenderung lebih mementingkan urusan duniawi dengan tujuan supaya dapat memilih kewajiban-kewajiban yang lebih ringan. Kondisi semacam ini telah membingungkan pemikirannya,[105] sehingga terdorong untuk merekonstruksi hubungan nash-nash dengan tradisi dan merekonstruksi prinsip *murâ'ah al-khilâf*, dengan prinsip kesatuan dasar *syarî'ah*.
2. Kondisi sosial-politik, yang sering mengalami kegoncangan dan kekacauan telah menghasilkan keragaman kelompok masyarakat Islam. Perebutan kekuasaan dan pengaruh dalam kehidupan sering bahkan terus-menerus terjadi, sehingga umat Islam terpecah belah. Sehubungan dengan ini, sebagian ahli hukum Islam kenamaan di Andalus sangat memegang peran penting dalam struktur politik dan sering mengadakan *kontrak unik* dengan para penguasa, sehingga kebijakan-kebijakan, terutama

105. Muḥammad Khâlid Mas'ûd, *Islamic Legal Philosophy,* hlm. 111-112.

di bidang pendidikan, sangat dipengaruhi oleh para *fuqahâ'* dengan fungsi kontrolnya. Kemudian, hukum Islam atau fiqih yang diakui kerajaan dan diterapkan di Andalus adalah mazhab Mâlikî, yang sangat teguh memegang prinsip *murâ'ah al-khilâf*, baik di tingkat fatwa, tingkat peradilan, maupun pada tingkat notaris (*wuśśâq*). Kondisi ini juga telah menjadi stimulan Asy-Syâṭibî dalam perumusan pemikiran hukum dalam upaya mengatasinya dengan jalur gagasan-gagasan yang mengandung pesan persatuan melalui konsep *maqâṣid asy-syarî'ah*.

3. Kondisi perekonomian masyarakat Andalus relatif telah maju, sekalipun terkadang masih perlu dana cadangan, sehingga berbagai persoalan yang berkaitan dengan ekonomi makro sering muncul. Kondisi ini direspons Asy-Syâṭibî dari sudut hukum Islam. Kebijakan penguasa tentang pajak, yang ditentang oleh para ahli hukum Islam seperti Ibn Lubb, dengan alasan tradisi semacam itu tidak ada di Madinah dan Andalus sebelumnya, dipandang Asy-Syâṭibî sebagai hal yang dibenarkan atas dasar *maṣlaḥah mursalah*. Baginya perlindungan terhadap kepentingan umum adalah tanggung jawab masyarakat, yakni antara lain dengan membayar pajak, terutama ketika negara membutuhkan.[106]
4. Secara historis, pemikiran hukum yang pernah berkembang di Andalus sebagai akibat logis dari kemajuan peradaban dan kebudayaan, ternyata sangat bervariasi, yang bagi Asy-Syâṭibî hal itu menunjukkan bahwa hukum Islam itu bersifat lentur dan dapat beradaptasi dengan perubahan dan perkembangan masyarakat. Tetapi, dengan adanya praktik penetapan hukum Islam yang dilakukan secara parsial dan cenderung mencukupkan hanya dengan satu dalil saja, menurutnya, akan dapat mengabaikan sebagian dari dalil-dalil yang lain. Ini

106. Ahmad ibn Yahya Al-Wansyarîsî, *al-Mi'yâr al-Magrib wa al-Jâmi' al-ma'rûf 'an Fatâwâ 'Ulamâ' Ifriqiyah wa al-Magrib,* vol. 11, (Beirût: Dâr al-Garb al-Islâm, 1981), hlm. 107.

merupakan alasan utama mengapa Asy-Syâṭibî merumuskan metode *al-istqrâ' al-ma'nawî.*

Al-istiqrâ' al-ma'nawî yang ditawarkan Asy-Syâṭibî merupakan suatu metode penetapan hukum Islam dengan prinsip mempertahankan kesatuan dasar-dasar *syarî'ah.* Kendati demikian, Asy-Syâṭibî juga tetap mengakui bahkan menerapkan metode-metode penetapan hukum Islam lain sebagaimana yang telah banyak dikemukakan oleh para ahli hukum Islam, sekalipun ada beberapa hal yang telah direkonstruksinya. Sebab itu, pada bab berikut akan dikemukakan pandangannya tentang dalil-dalil hukum Islam, hubungan nash hukum dengan akal, hubungan nash hukum dengan tradisi, dan metode penetapan hukum Islam baik verbal (*lafzhiyah*) maupun substansial (*ma'nawiyah*), sebelum melangkah kepada metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî.*

Bab III

Metode Penetapan Hukum Islam menurut Asy-Syâṭibî

A. Dalil-Dalil Hukum Islam Menurut Asy-Syâṭibî

Metode penetapan hukum Islam, secara sederhana, dapat diartikan sebagai cara-cara menetapkan, meneliti, dan memahami aturan-aturan yang bersumber dari nash-nash hukum untuk diaplikasikan dalam kehidupan manusia, baik menyangkut individu maupun masyarakat. Metode ini terkandung dalam suatu disiplin ilmu yang dikenal dengan ilmu *uṣul al-fiqh,* yaitu pengetahuan yang membahas tentang dalil-dalil hukum secara garis besar (*ijmâl*), cara pemanfaatannya, dan keadaan orang yang memanfaatkannya, yakni mujtahid. Melalui ilmu ini, pengetahuan tentang hukum-hukum Islam dapat diwujudkan, sehingga ilmu *uṣûl al-fiqh* diidentifikasi sebagai metodologi konvensional dalam studi hukum Islam,[1] atau koleksi teori-teori hukum Islam. Pandangan senada

1. M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek,* (Yogyakarta: Pusaka Pelajar, 1998), hlm. 2

juga telah dikemukakan oleh Abû Zahrah dan Muştafa Sa'îd Al-Khinn, bahwa ilmu *uşul al-fiqh* adalah metode yang ditempuh oleh ahli hukum, yang berfungsi sebagai kaidah-kaidah berpikir yang mesti diikuti supaya terhindar dari kesalahan dalam penemuan hukum.[2]

Dalam kitab-kitab ilmu *usûl al-fiqh,* wacana tentang metode penetapan hukum Islam atau metode ijtihad selalu dikaitkan dengan dalil-dalil hukum. Oleh karena itu, saya memandang perlu untuk mendeskripsikan konsep dalil, sebelum melangkah kepada persoalan lebih lanjut. Dalil, yang secara sederhana berarti sesuatu yang dapat memberi petunjuk kepada yang dicari,[3] dalam literatur ilmu *uşûl al-fiqh,* didefinisikan sebagai "sesuatu yang dapat menyampaikan kepada informasi yang dicari dengan menggunakan penalaran yang benar,"[4] atau "sesuatu yang dapat menyampaikan kepada pengetahuan yang pasti tentang informasi yang dicari."[5] Dua rumusan ini mengandung makna yang sama, tetapi yang pertama penekanan berlanjut kepada proses, sedangkan yang kedua kepada status. Sebagian ahli memandang, petunjuk hukum yang mengandung kepastian disebut dalil, sedangkan yang hanya dugaan kuat disebut *amârah.*[6] Sementara itu, mayoritas ahli hukum Islam berpendapat bahwa istilah dalil itu sendiri telah mencakup dua kemungkinan tersebut, sehingga eksistensi dan kualitas dalil

2. Muhammad Abû Zahrah, *Uşûl al-fiqh,* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1958), hlm. 3 dan 7. Lihat juga Muştafâ Said Al-Khin, *Aśar al-ikhtilâf fi al-Qawâ'id al-Uşuliyah fi ikhtilâf al-Fuqahâ',* (Beirût: Mu'assasah ar-Risâlah, 1985), him. 117.
3. Wahbah Az-Zuhailî, *Uşûl al-fiqh al-Islamî,* jilid I, (Beirut : Dâr al-Fikr, 1998), hlm. 417
4. Tâj Ad-Dîn As-Subkî, *Matn Jam' al-Jawâmi'* dalam *Hâsyiyah al-'Allâmah al-Bannâni,* Jilid I, (Beirût: Dâr al-Kutub al-'ilmiyah, 1983), hlm. 124-124.
5. Saefuddîn Al-Âmidî, *Al-Iḥkâm Fî Uşûl al-Ahkâm,* jilid 2, (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983), hlm.13.
6. Abû Isḥâq Ibrâhîm ibn 'Alî Asy-Syîrâzî, *al-Luma' fi Uşûl al-Fiqh,* Semarang: Toha Putra, tt.), hlm. 3.

terbagi kepada *qaṭ'î* dan *zhannî*,[7] bukan kepada dalil dan *amârah*.

Selain istilah dalil, petunjuk adanya hukum juga ada istilah *maşdar* (plural: *maşâdir)* dan *aşl* (plural: *uşûl*). Apakah ketiga istilah ini sama atau berbeda secara signifikan? Bagi Khallâf, ketiga istilah itu adalah lafaz yang bersinonim.[8] Lebih lanjut, berdasarkan pengakuan para ahli hukum Islam, ia mengklasifikasikannya kepada dua kategori. *Pertama,* dalil-dalil yang disepakati mayoritas ulama, yaitu: Al-Quran, Sunnah, *ijmâ',* dan *qiyâs. Kedua,* dalil-dalil yang tidak disepakati oleh mereka, yaitu: *Istiḥsân, maşlaḥah mursalah, Istiṣḥâb, 'urf, mazhab ṣaḥabî,* dan *syar'u man qablanâ*[9].

Hemat saya, perlu dilakukan pembedaan dengan pendekatan aspek bentuk dalîl-dalil tersebut, mengingat pentingnya perpaduan unsur *Ilâhî* berupa petunjuk Tuhan melalui nash-nash hukum dan unsur *manusiswi* berupa akal untuk memahaminya dalam rangka dinamisasi hukum. Berdasarkan pendekatan ini, dalil itu dapat dibagi kepada: *Pertama,* dalil-dalil yang bentuknya teks-teks suci, yaitu Al-Quran dan Sunnah. *Kedua,* dalil-dalil yang bentuknya bukan berupa teks-teks suci, yaitu selain dari keduanya. Berdasarkan klasifikasi ini, Al-Quran dan Sunnah, termasuk *ijmâ'* sahabat, di samping disebut dalil, juga disebut *maşdar,* sedangkan selainnya hanya disebut dalil, bukan *maşdar.* Kemudian, mengingat dalam aplikasinya bentuk ini memerlukan suatu penalaran sistematis dan metodologis, maka dalil yang bukan nash-nash ini dapat disebut dengan metode penetapan hukum Islam. Dengan demikian, perbedaan *maşdar* dan dalil ini dapat disimpulkan dalam suatu proposisi singkat sebagai berikut: "Setiap *maşdar* adalah dalil dan tidaklah setiap dalil disebut *maşdar".* Mengenai istilah *aşl (*plural*: uşûl),* menurut para ahli hukum Islam, identik dengan dalil.[10]

---

7. 'Abdul Wahhâb Khallâf, *Ilm Uşûl al-Fiqh,* (Beirût : Dâr al-Fikr, 1998), hlm. 20
8. *Ibid.*
9. *Ibid.* hlm. 21-22. Lihat juga Wahbah Az-Zuhailî, *Uşûl al-fiqh al-Islamî,* jilid I, hlm. 417.
10. 'Abdul Hâmid Hakîm, *al-Bayân,* Jilid 2, (Padang Panjang: Sa'adiyah Putra, tt), hlm. 2.

Sejalan dengan hal di atas, istilah-istilah yang digunakan Asy-Syâṭibî dalam membicarakan masalah petunjuk hukum ini, pada prinsipnya tidak berbeda dari para ahli hukum Islam lain. la menggunakan istilah *al-adillah asy-syar'iyah* (petunjuk-petunjuk *syara'), uṣûl asy-syari'ah* (dasar-dasar *syara'), mawârid asy-syarî'ah* (tempat-tempat asal datangnya *syara'), maṣâdir al-ḫukm* (sumber-sumber hukum), *mawârid al-ḫukm* (tempat-tempat asal datangnya hukum), dan *syawâhid al-ḫukm* (bukti-bukti hukum) untuk makna yang sama.[11] Kendati demikian, ia tidak berusaha untuk memberikan perbedaan makna masing-masing istilah *maṣdar,* dalil, dan *amârah* tersebut. Tidak ada informasi jelas alasannya, tetapi gagasan kesatuan dasar *syarî'ah* yang dikemukakan tampaknya dapat dipertimbangkan. Artinya, dasar-dasar *syarî'ah,* baik yang *manqûlah* atau *ma'qûlah* haruslah dilakukan secara bersama-sama dalam penetapan hukum Islam, sehingga upaya untuk membedakan istilah-istilah tersebut, dalam pandangannya, dianggap tidak perlu.

Dalam upaya memahami konsep dalil menurut Asy-Syâṭibî secara utuh, saya terlebih dahulu akan mengutip ungkapannya, sebagai berikut:

> Dalil-dalil *syara'* itu ada dua kelompok: *Pertama,* kembali kepada *naqlî* semata-mata. *Kedua,* kembali kepada *ar-ra'yi* semata-mata. Pengelompokan ini hanya dipandang dari segi sumber munculnya dalil. Sebab, masing-masing dua kelompok dalil tersebut saling membutuhkan satu sama lain. Karena penggunaan dalil *manqûlât* mestilah membutuhkan pemikiran, sebagaimana pemikiran tidak akan diakui oleh *syara'* kecuali apabila disandarkan kepada *naqlî.* Adapun kelompok pertama adalah al-Kitâb dan as-Sunnah. Sedangkan kelompok kedua adalah *al-qiyâs* dan *al-istidlâl.*[12]

11. Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât fî Uṣûl asy-Syarî'ah,* Jilid 3, (Beirût: Dâr al-Kutub al-'ilmiyah, t.t), hlm.3. Lihat juga jilid 1, hlm. 16, dan di beberapa tempat lain dalam karya tersebut.
12. *Ibid,* hlm. 29.

Dari pernyataan di atas, ada beberapa hal yang dapat dipahami. *Pertama,* dari segi asal datangnya, dalil itu ada yang bersumber dari wahyu Tuhan yang disebutnya dalil *naqlî,* dan ada yang bersumber dari manusia, yang disebutnya dalil *'aqlî. Kedua,* dalam penerapannya, dua macam dalil itu tidak dapat dipisahkan. Sebab, penggunaan dalil *naqlî* memerlukan pemikiran dan dalil *'aqlî* tidak dapat dipegangi tanpa berlandaskan dalil *naqlî,* baik partikular maupun universal. *Ketiga,* dalil-dalil hukum yang bersumber dari wahyu adalah Al-Quran dan Sunnah. Sedangkan dalil-dalil yang bersumber dari akal adalah *al-qiyâs* dan *al-istidlâl.* Mengenai dalil *'aqlî* dan *al-Istidlâl* ini akan diuraikan dalam bahasan mendatang.

Berkaitan dengan klasifikasi dalil hukum, Asy-Syâṭibî selanjutnya menyatakan bahwa ada beberapa dalil yang dapat dikategorikan kepada masing-masing dalil *naqlî* dan *'aqlî* tersebut, baik yang disepakati mayoritas ulama, maupun tidak. Dalil-dalil yang dapat dikategorikan kepada *naqlî* adalah *ijmâ'* yang berlandaskan Al-Quran dan Sunnah, *mazhab ṣaḥabî* 'dan *syar'u man qablanâ* (*syarî'ah* umat sebelum kita).[13] Asy-Syâṭibî memasukkan *ijmâ', mazhab ṣaḥabî,* dan *syar'u man qablanâ* dalam kategori dalil *naqlî,* yang tidak sederet dengan *istiḥsân, maṣlaḥah mursalah,* dan *'urf* seperti yang diklasifikasikan oleh jumhur ulama. Tidak ada uraian argumentatif yang jelas mengapa ia berpandangan seperti itu.

Dugaan kuat saya, alasannya adalah sebagai berikut: Untuk *ijmâ',* tampaknya karena statusnya yang telah disepakati oleh para ulama periode *mutaqaddimun,* sehingga dianggap valid untuk *dinuqil* sebagai landasan hukum, bukan melihat aspek proses pembentukannya. Perlu dikemukakan bahwa Asy-Syâṭibî memberikan interpretasi *ijmâ'* berangkat dari gagasannya tentang kesatuan dasar-dasar *syarî'ah,* yang karena itu berbeda dari para ahli hukum Islam lainnya. Ia mencoba mengkritisi pandangan yang

13. *Ibid.*

menyatakan bahwa *ijmâ'* dapat terwujud dengan hanya bersandar kepada satu dalil saja. Menurutnya, kalau *ijmâ'* hanya disandarkan kepada satu dalil tertentu, maka wajiblah memverifikasinya kembali dengan melakukan kajian ulang, sekalipun telah menjadi rujukan para pendukung *ijmâ'*. Dengan demikian, baginya ada kemungkinan hukum yang telah dianggap *ijmâ'* oleh para ulama, sebenarnya tidaklah demikian, karena hanya didasarkan pada satu dalil saja.[14] Sekalipun dalam hal ini ia tidak memberikan contoh konkret, namun pemikiran tersebut memiliki arti penting sebagai upaya mewujudkan kepastian dalil dalam bentuk kolektif, seperti akan terlihat dalam bab selanjutnya.

Mengenai alasan memasukkan *mazhab ṣaḥabî* ke dalam kategori dalil *naqlî,* karena Asy-Syâṭibî memandang dari sudut bahwa materi yang disampaikan mereka adalah ajaran Nabi. Ini terlihat dari analisis tentang *qaul ṣaḥabî s*ebagai bagian dari sunnah, seperti uraian mendatang. Para ahli hukum Islam telah membagi tiga bentuk *mazhab ṣaḥabî. Pertama, mazhab ṣaḥabî* yang bukan berdasarkan pemikiran semata-mata, tetapi berdasarkan apa yang telah didengarnya dari Rasul. Bentuk ini, apabila benar-benar sanadnya dapat dilacak, telah disepakati ke*ḥujjahan*nya. *Kedua, mazhab ṣaḥabî y*ang tidak ditemukan adanya sahabat lain yang menentangnya. Bentuk ini juga disepakati ke*ḥujjahan*nya oleh para ulama *uṣûl al-fiqh* dan dianggap sebagai *ijmâ'* sahabat. *Ketiga, mazhab ṣaḥabî y*ang hanya berdasarkan pemikiran atau merupakan hasil ijtihad mereka dan terjadi perbedaan pendapat di kalangan sahabat sendiri. Ke*ḥujjah*an *mazhab ṣaḥabî* dalam bentuk ini diperselisihkan oleh para ulama.[15]

Malik, Asy-Syâfi'î dalam *qaul qadim,* dan Aḥmad ibn Ḥanbal berpendapat bahwa *mazhab ṣaḥabî* adalah *ḥujjah* hukum, baik

14. Abû Isḥâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât fî Uṣûl asy-Syarî'ah,* Jilid 1, hlm. 26
15. Saefuddîn Al-Âmidî, *Al-Iḥkâm Fî Uṣûl al-Aḥkâm,* Jilid 3, hlm. 133.

sejalan dengan *qiyâs* atau tidak.[16] Abû Hanîfah telah mengapresiasi *qaul ṣaḥabî* yang diinginkannya dan tidak mau beralih kepada selain pendapat sahabat, manakala penyelesaian suatu perkara tidak ditemukannya dalam Al-Quran dan Sunnah. Mayoritas Asy'ariyah, Mutazilah, Imam Syâfi'î dalam *qaul jadîd*nya, Abû Al-Hasan Al-Karkhî dari golongan Hanâfiyah berpendapat bahwa *mazhab ṣaḥabî* tidak dapat dijadikan *ḥujjah* hukum,[17] karena di antara para sahabat sendiri sering terjadi perbedaan pendapat dalam suatu masalah hukum. Menurut mereka, dalam hal tidak ada nash hukum dari Al-Quran, sunnah atau *ijmâ'*, maka hendaklah dilakukan *qiyâs* atau ijtihad.[18]

Apabila pandangan Asy-Syâṭibî di atas diproyeksikan kepada klasifikasi *qaul ṣaḥabî* yang dirumuskan para ahli hukum Islam kebanyakan, maka dapat dipahami bahwa jika yang dimaksudkannya adalah berdasarkan *as-sama'* (mendengarkan dan menyampaikan ajaran Nabi), maka pendapatnya ini tidak berbeda dari pendapat ahli hukum kebanyakan. Tetapi, apabila yang dimaksudkannya adalah selain itu, umpamanya *qaul ṣaḥabî* yang hanya berdasarkan ijtihadnya, maka pendapat tersebut tidak dapat dipertahankan.

Berikutnya, alasan *syar'u man qablanâ* masuk dalam kategori dalil *naqlî*, tampaknya karena ia telah tercantum di dalam Al-Quran. Para ahli hukum Islam merumuskan bahwa *syar'u man qablanâ* adalah segala apa yang diriwayatkan kepada kita tentang hukum-hukum yang telah disyariatkan Allah Swt. kepada umat terdahulu melalui Nabi-Nabi-Nya, seperti Nabi Ibrâhîm, Mûsâ, dan 'Îsâ.[19] Dalam klasifikasi mereka, ada tiga bentuk *syar'u man qablanâ*, yaitu: *Pertama*, Al-Quran atau *ḥadîṡ* menerangkan *syarî'ah* umat sebelum kita, kemudian ditetapkan juga sebagai *syarî'ah* kita.

16. *Ibid.*
17. *Ibid*, hlm. 133
18. Muhammad ibn 'Alî Asy-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuhûl Ilâ Tahqîq al-haqq min 'ilm al-Uṣûl*, (Surabaya: Syarikah Maktabah Ahmad ibn Nabhân, tt.), hlm. 214
19. Muhammad 'Abdu Rabbih, *Buhûṡ fî al-Adillah al-Mukhtalaf Fihâ 'Inda al-Uṣûliyin*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1980), hlm. 224

Syar'u man qablana dalam bentuk ini tidak diperselisihkan oleh para ulama tentang ke*hujjah*annya.[20] *Kedua, Al-Quran* atau *hadîś* menerangkan *syarî"ah* umat sebelum kita, kemudian dibatalkannya. Para ahli hukum Islam telah sepakat bahwa *syar'u man qablanâ* dalam bentuk ini bukan *syarî'ah* kita[21] *Ketiga,* Al-Quran atau Sunnah menerangkan *syarî'ah* umat sebelum kita, tetapi tidak ada penjelasan dari keduanya apakah *syarî'ah* itu diberlakukan juga kepada kita atau telah dibatalkan.

Berbeda dari dua bentuk pertama, dalam menyikapi *syar'u man qablanâ* bentuk ketiga ini, terjadi perbedaan pendapat ulama.[22] Mayoritas ulama Hanâfiyah, sebagian Mâlikiyah dan ulama Syâfi'iyah memandangnya sebagai *syarî'ah* kita juga. Argumentasi yang dikemukakan adalah karena hukum itu adalah *syarî'ah* Tuhan dan tidak ada keterangan yang membatalkannya. Ulama Hanâfiyah,[23] atas dasar ini, berpendapat bahwa orang Islam yang membunuh kafir *źimmî* atau laki-laki yang membunuh perempuan harus dihukum *qişâş* sebagaimana hukum yang telah di*syarî'ah*kan oleh Allâh terhadap Banî Isrâ'îl.[24] Sebagian ulama berpendapat bahwa *syar'u man qablanâ* dalam bentuk ketiga ini tidak diberlakukan kepada kita atau bukan menjadi *syarî'ah* kita. Argumentasi yang dikemukakan adalah karena *syarî'ah* kita telah membatalkan *syarî'ah* umat sebelum kita secara umum, kecuali ada dalil yang menetapkannya bahwa ia juga menjadi *syarî'ah* kita.

Apabila yang dimaksudkan Asy-Syâṭibî di atas adalah *syar'u man qablanâ* yang ada penjelasan dari Al-Quran dan Sunnah bahwa ia adalah *syarî'ah* kita juga atau ada penjelasan bahwa ia bukan *syarî'ah* kita, seperti rumusan ahli hukum Islam kebanyakan,

---

20. *Ibid.*, hlm.226.
21. *Ibid.*, hlm. 225.
22. 'Abdul Azîz Al-Bukhârî, *Kasyf al-Asrâr fi Uṣûl al-Bazdawî*, Jilid 3, (Beirût : Dâr al al-Fikr, 1982), hlm. 932.
23. Sa'ad Ad-Din Mas'ud 'Umar ibn Abdillah At-Taftazani, *at-Talwîh ila Kasyf Haqâ'iq at-tanqîh*, Jilid 2, (Beirût: Syirkah Dâr al-Arqâm, 1998), hlm.41
24. Muhammad 'Abdu Rabbih, *Buhûś fî al-Adillah al-Mukhtalaf...*, hlm. 226

maka pandangan Asy-Syâṭibî ini tidak berbeda dari pendapat mereka. Tetapi apabila yang dimaksudkan adalah selain dari itu, pengategorian Asy-Syâṭibî kepada dalil *naqlî* harus dipertanyakan. Sehubungan dengan ini, 'Allâl Al-Fâsî (w. 1973 M.) menyatakan bahwa menurut Asy-Syâṭibî, selama tidak ada penambahan atau penyelewengan, *syar'u man qablanâ* adalah benar dan kalau pun ada sebagian yang menolaknya, maka itu bukan dari segi eksistensi aslinya, tetapi disebabkan faktor luar,[25] yakni telah terjadi perubahan.

Kembali kepada persoalan klasifikasi dalil di atas, bahwa dalil-dalil yang dikategorikan kepada akal menurut Asy-Syâṭibî adalah *istiḥsân* dan *maṣâliḥ mursalah,* karena semuanya kembali kepada pemikiran. Masalah ini akan diuraikan ketika membicarakan tentang metode penetapan hukum substansial dalam bahasan mendatang. Perlu dikemukakan bahwa penggunaan dalil *'aqlî* ini, seperti telah disinggung, harus bersandarkan kepada dalil *naqlî,* sebab pemikiran semata-mata tidak boleh dijadikan alat untuk menetapkan hukum *syarî'ah.* Dengan demikian, ada interdependensi signifikan antara dalil-dalil berupa nash-nash dan akal dalam pencarian hukum Islam.

Dalam rangka memperjelas eksistensi variasi dalil-dalil hukum Islam tersebut, lebih lanjut Asy-Syâṭibî menyatakan:

> Kemudian menurut kami, sesungguhnya dalil-dalil *syara'* itu pada prinsipnya hanya terbatas pada kelompok pertama (Al-Quran dan Sunnah). Karena itu, kami tidak menetapkan dalil kelompok kedua dengan akal semata, melainkan berdasarkan dalil kelompok pertama, karena dari sanalah kita dibenarkan berpegang kepada dalil kelompok kedua. Dengan demikian, kelompok dalil yang pertama itu adalah dalil pokok atau dalil primer *(al-'umdah).*[26]

25. Allâl Al-Fâsî, *Maqâṣid asy-Syarî'ah al-Islâmiyah wa Makârimuhâ,* (Rabât: Maktabah al-Wiḥdah al-'Arabiyah, 1963), hlm. 132.
26. Abû Isḥâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât fî Uṣûl asy-Syarî'ah,* Jilid 3, hlm. 30.

Ungkapan ini, secara implisit, menggambarkan bahwa sesungguhnya bagi Asy-Syâṭibî, dalil-dalil kelompok kedua di atas adalah dalil-dalil sekunder, pelengkap dalil kelompok pertama. Dalil-dalil primer yang disebutnya *al-'umdah* merupakan sandaran atau landasan hukum-hukum *taklîfiyah*. Ini dapat dipandang dari dua dimensi, yaitu dimensi penunjukannya terhadap hukum-hukum spesifik dan dimensi penunjukannya terhadap eksistensi kaidah-kaidah atau dalil-dalil sekunder yang dijadikan sandaran hukum-hukum spesifik. Dimensi pertama seperti penunjukannya terhadap hukum bersuci, shalat, zakat, haji, jihad, perburuan, penyembelihan, transaksi jual-beli, *ḥudûd* (sanksi-sanksi hukum tindak kejahatan), dan sebagainya. Sedangkan dimensi kedua seperti penunjukan dalil-dalil primer *(al-umdah)* terhadap eksistensi *ijmâ, qiyâs, qaul ṣaḥabî, syar'u man qablanâ*, dan lain-lain sebagai *ḥujjah* hukum.[27] Pandangan ini sekaligus memperkuat dugaan bahwa *qaul ṣaḥabi* dan *syar'u man qablanâ* yang dijadikannya sebagai dalil adalah yang masuk dalam kelompok pertama dalam klasifikasi para ahli hukum Islam di atas.

Masih berkaitan dengan persoalan eksistensi dalil, Asy-Syâṭibî mengemukakan bahwa setiap dalil hukum terdiri dari dua *muqaddimah: Pertama,* kembali kepada *taḥqîq manâṭ al-ḥukm,* yang akan diuraikan dalam bahasan mendatang. *Kedua*, kembali kepada hukum itu sendiri.[28] Pandangan ini menggambarkan bahwa dalil itu menunjuk kepada adanya aturan hukum dan alasannya, baik secara eksplisit maupun implisit, sehingga tidak mungkin ada hukum, tetapi tidak ada alasannya. Berikut ini, akan diuraikan dalil-dalil primer (*naqlî*), sedangkan dalil sekunder (*'aqlî*) yang disebut dengan metode penetapan hukum Islam substansial akan diuraikan dalam subbab tersendiri.

27. *Ibid.,*
28. *Ibid*., hlm 31.

1. Al-Quran

Sebagaimana para ahli hukum Islam lain, Asy-Syâṭibî memandang bahwa Al-Quran diturunkan untuk menjadi petunjuk bagi umat manusia. Baginya, Al-Quran adalah totalitas hukum *syarî'ah,* tiang agama, sumber hikmah dan tanda kerasulan, serta cahaya terang dan petunjuk jalan.[29] Sebagai *mu'jizah,* Al-Quran berimplikasi kepada banyak hal seperti: mengatasi kalam para ahli bahasa yang kompeten dan para sastrawan bahasa Arab. Selain itu, kandungan perintah dan larangan mudah dipahami akal, karena ia diturunkan dalam bahasa verbal Arab. Seandainya, diturunkan dengan bahasa yang akal tidak dapat menangkapnya, maka berarti terjadi pembebanan terhadap sesuatu yang tidak diberi kemampuan, dan ini tidak akan terjadi pada umat Islam.[30]

Untuk memahami Al-Quran, seorang ahli hukum haruslah memiliki pengetahuan bahasa Arab yang memadai, termasuk ilmu *ma'âni,* ilmu *bayân,* ilmu *al-qira'ât,* dan kaidah-kaidah kebahasaan. Selain menyangkut faktor internal lafaz-lafaz Al-Quran, peneliti hukum harus juga mempunyai pengetahuan tentang hal-hal yang berkaitan dengan faktor eksternal, antara lain: *Pertama,* tentang latar belakang historis ayat atau konteks pembicaraan yang bersifat eksternal dari turunnya ayat.[31] *Kedua,* sehubungan dengan ini, peneliti hukum hendaklah memiliki pengetahuan tentang tradisi-tradisi Arab, baik perkataan, perbuatan, maupun *setting* sosialnya ketika diturunkan ayat. Jika tidak, akan terjadi kesamaran dan akan muncul problem serius yang mengelirukan.[32] *Ketiga,* peneliti hukum memiliki pengetahuan tentang Sunnah. Sebab, hubungan makna Al-Quran dan sunnah sangat erat.[33]

---

29. *Ibid.,* hlm. 257.
30. *Ibid.,* hlm. 258
31. *Ibid.,* hlm. 258.
32. *Ibid.,* hlm. 261.
33. *Ibid.,* hlm. 262.

Bagi Asy-Syâṭibî, Al-Quran merupakan kalam yang utuh dan tidak dapat dipisah-pisahkan. Untuk memahami suatu ayat diharuskan memerhatikan ayat-ayat lain yang relevan dengan persoalan yang dihadapi. Dia adalah seorang penafsir dan ahli hukum yang memegang prinsip sebagian Al-Quran menafsirkan bagian yang lain.[34] Baginya, pemahaman terhadap sebagian nash Al-Quran sangat tergantung dengan sebagian yang lain, sehingga banyak sekali nash yang tidak dapat dipahami secara benar, kecuali dengan memerhatikan nash atau surah yang lain.[35]

Dengan demikian, berbeda dari para ahli hukum Islam umumnya yang memberlakukan Al-Quran secara parsial, Asy-Syâṭibî memandangnya sebagai suatu kesatuan yang tidak terpisahkan. Artinya, satu ayat tidak akan dapat dipahami sebagaimana mestinya, tanpa memerhatikan ayat atau bagian yang lain, baik sifatnya umum maupun khusus. Asy-Syâṭibî juga telah menggambarkan kaitan-kaitan ayat *makkiyah* dan *madaniyah* dengan sampel surah *Al-An'am (makkiyah)* dan surah *Al-Baqarah* (*madaniyah*). Seperti diketahui bahwa surat *makkiyah* mengandung prinsip-prinsip hukum universal, seperti pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Sedangkan *madaniyah* mengandung penjelasan dan perincian prinsip-prinsip umum yang terkandung dalam *makkiyah* tersebut. Kalaupun ada ayat *madaniyah* yang mengandung prinsip universal, ayat *makkiyah* dipandangnya mengandung prinsip yang lebih universal. Sebab, ayat-ayat *makkiyah* mengandung prinsip universal tentang perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Karena itu, biar bagaimanapun ayat-ayat *makkiyah* haruslah tetap dijadikan rujukan ketika memahami ayat-ayat *madaniyah*, sebagai penjelas

34. Az- Zarkasyî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân,* Jilid 3, (Kairo : Dâr al-Ma'ârif, 1988) hlm. 175.
35. Abî Isḥâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât fî Uṣûl asy-Syarî'ah*, hlm. 314.

dan pemerinci prinsip-prinsip universal tersebut.[36]

Alasan utama Asy-Syâṭibî memegang prinsip di atas adalah karena setiap hukum yang dinashkan itu ada yang termasuk kategori *dharûriyât* yang berkaitan erat dengan *ḥâjiyât* dan *taḥsîniyât*.[37] Tampaknya, ada dua alasan mengapa ia melakukan penafsiran Al-Quran seperti ini. *Pertama*, kita tidak akan mendapatkan pengertian dan pemahaman yang utuh tentang sesuatu masalah manakala ayat Al-Quran itu dipahami secara terpisah-pisah. *Kedua,* ayat-ayat Al-Quran mengandung prinsip hukum yang paling mendasar, yaitu: prinsip-prinsip kemaslahatan kaum muslimin di dunia dan akhirat.

Pertanyaan yang muncul, apakah Al-Quran telah menjelaskan segala hal yang berkaitan dengan persoalan hidup manusia? Asy-Syâṭibî menjawab bahwa pada prinsipnya di dalam Al-Quran itu ada penjelasan segala sesuatu. Ada tiga alasan yang dikemukakannya, yaitu: *Pertama,* firman Allah tentang agama diturunkan dengan sempurna:

> *...Pada hari ini telah Ku-sempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu jadi agama bagimu...* (QS Al-Mâ'idah [5]: 3)

Kemudian firman Allah yang menjelaskan bahwa Al-Quran menerangkan segala sesuatu:

> *...Dan telah kami turunkan atas kamu kitab yang menjelaskan segala sesuatu...* (QS Al-Naḥl [16]: 89)

Juga firman Allah yang menegaskan bahwa Tuhan tidak mengalpakan segala sesuatu dalam Al-Quran.

> *...Dan tidak kami tinggalkan sesuatu apa pun dalam al-Kitab (Al-Quran)* (QS Al-An'âm [6]: 38)

36. *Ibid.,* hlm. 263-273.
37. *Ibid.,* hlm. 314

Kedua, beberapa *ḥadîś* yang menjelaskan bahwa Al-Quran itu adalah petunjuk sempurna tentang segala sesuatu. *Ketiga, at-tajribah,* yaitu bukti empiris bahwa ulama yang menjadikan Al-Quran sebagai rujukan, tidak seorang pun yang tidak menemukan dasarnya dalam Al-Quran.[38] Pandangan semacam ini, seperti diakui Asy-Syâṭibî sendiri, tampaknya mendukung pemikiran para penolak *qiyâs* seperti aliran *Zhâhiriyah* yang dimotori oleh Ibn Ḥazm yang menyatakan bahwa masalah hukum ada dasarnya dari Al-Quran dan Sunnah.[39] Di sini, seperti diasumsikan pada bab sebelumnya, terlihat ada pengaruh pemikiran Ibn Ḥazm terhadap pemikiran Asy-Syâṭibî, terutama tentang kuatnya memegangi nash-nash dalam penetapan suatu hukum. Kendati demikian, berbeda dari Ibn Ḥazm, Asy-Syâṭibî tetap mengakui *qiyâs* sebagai salah satu metode penetapan hukum, seperti akan dikemukakan pada uraian mendatang, tetapi tetap dalam kerangka kesatuan dasar *syarî'ah.*

Di atas telah disinggung bahwa Asy-Syâṭibî mempunyai prinsip penafsiran ayat dengan ayat dalam memahami berbagai persoalan hukum. Pertanyaan yang muncul adalah: Bagaimana pandangan Asy-Syâṭibî tentang kedudukan sunnah? Bagaimana posisi Sunnah terhadap Al-Quran? Jawaban pertanyaan ini akan jelas dari uraian tentang sunnah sebagai berikut.

2. Sunnah

Sunnah, yang secara etimologis berarti sesuatu yang terpuji atau sesuatu yang dibiasakan, oleh para ahli hukum Islam dirumuskan dengan segala apa pun yang muncul dari Nabi, baik berdimensi perkataan dan perbuatannya maupun berdimensi persetujuan terhadap perkataan atau tindakan para sahabat.[40] Dalam konteks

38. *Ibid.*, hlm. 276-277.
39. *Ibid.*
40. Ṣâdiq Ḥasan Khân, *Huṣûl al-Ma'mûl fi 'ilm al-Uṣûl,* (Kairo : Dâr al-Fikr, al-'Arabî,

ini, sunnah dimaksud adalah yang berkaitan dengan hukum, bukan sunnah menurut para ahli *ḥadîś* yang mengapresiasi Nabi sebagai *uswah ḥasanah* atau sunnah menurut para *fuqahâ'* sebagai bagian dari salah satu pola hukum fiqih.

Tidak berbeda dari para ahli hukum Islam sebelumnya, Asy-Syâṭibî mendefinisikan sunnah sebagai sesuatu yang diriwayatkan dari Nabi secara khusus yang teksnya tidak terdapat dalam Al-Quran, melainkan teks tersebut benar-benar datangnya dari Nabi sendiri, sebagai penjelas apa-apa yang terdapat dalam Al-Quran. Sunnah juga dapat berarti lawan dari *bid'ah*. Menarik dikemukakan, bahwa dalam memformulasikan sunnah, Asy-Syâṭibî juga mengapresiasi perkataan dan perbuatan sahabat, sehingga sunnah baginya, selain dari apa-apa yang diriwayatkan dari nabi, juga berarti perkataan dan perbuatan yang dilakukan oleh para sahabat,[41] dengan interpretasi yang telah dikemukakan sebelumnya, yakni *'amal* sahabat yang mengikuti sunnah Nabi.[42]

Pentingnya Sunnah bagi Asy-Syâṭibî, seperti telah disinggung, karena Al-Quran memperkenalkan hukum-hukum *syara'* itu sebagian besar bersifat garis besar, bukan teperinci.[43] Mengenai posisi Sunnah terhadap Al-Quran, proposisi kunci yang dikemukakan Asy-Syâṭibî adalah *rutbah as-sunnah at-ta'akhkhur 'an al-Kitâb fi al-i'tibâr*,[44] yakni martabat atau posisi Sunnah adalah terkemudian dari Al-Quran dalam pengakuan. Pandangan ini, tampaknya senada dengan pendapat para ahli hukum Islam umumnya, yang menempatkan sunnah pada posisi kedua setelah Al-Quran.[45]

1284 H). hlm. 44.

41. Abû Isḥâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât fi Uṣûl asy-Syarî'ah*, Jilid 4, hlm. 3-4
42. *Ibid.*, hlm. 5
43. Abû Isḥâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât fi Uṣûl asy-Syarî'ah*, Jilid 3, hlm. 274
44. Abû Isḥâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât fi Uṣûl asy-Syarî'ah*, Jilid 4, hlm. 5
45. 'Abdul Karîm Zaidân, *al-Wajîz fi Uṣûl al-Fiqh*, (Beirût : Mu'assasah ar-Risâlah, 1998), hlm.176-177. Lihat juga Wahbah Az-Zuhailî, *Uṣûl al-Fiqh al-Islâmî*, Jilid

Ada beberapa alasan yang dikemukakan Asy-Syâṭibî: *Pertama,* dari segi eksistensinya, Al-Quran itu adalah pasti *(qaṭ'î)*, sedangkan sunnah kebanyakan adalah hanya dugaan kuat *(zhannî).* Kalaupun ada sunnah yang *qaṭ'î,* sifatnya hanya sebagian, yaitu *sunnah mutawâtirah.* Ini berbeda dari Al-Quran yang semuanya, dari aspek ini, adalah *qaṭ'î. Kedua,* sunnah itu berfungsi sebagai penjelas Al-Quran atau tambahan, sehingga dalam pengakuannya adalah urutan kedua dan menjadi penjelas bagi yang dijelaskan. Logikanya, gugur yang dijelaskan berarti gugur yang menjelaskan, tetapi gugur yang menjelaskan tidak mesti gugurnya yang dijelaskan. Dengan kondisi semacam ini, yang dijelaskan lebih didahulukan. *Ketiga,* ada beberapa *ḥadîṡ* pendukung posisi ini, yaitu antara lain *ḥadîṡ* riwayat Muaz ibn Jabal, surah 'Umar ibn Al-Khaṭṭâb kepada Syuraiḥ riwayat Ibn Mas'ûd, riwayat Ibn 'Abbas yang mengandung makna bahwa posisi Sunnah berada setelah Al-Quran.[46] Dalam masalah ini, pandangan Asy-Syâṭibî tidak berbeda dari pendapat para ahli hukum Islam kebanyakan.

Selanjutnya Asy-Syâṭibî mengemukakan bahwa sikap ulama yang memosisikan Sunnah setelah Al-Quran ini telah mendapat tantangan dari sebagian peneliti, yang disebutnya dengan *al-muḥaqqiqun,* dengan menyatakan bahwa Sunnah harus lebih diutamakan dari Al-Quran. Tidak begitu jelas, siapa yang dimaksudkannya dengan kelompok ini, namun ada kemungkinan yang dimaksudkannya adalah kaum *Akhbarî* dari kalangan Syî'ah, yang menurut Murthadha Muttahari, memang berpendapat demikian.[47] Terlepas dari itu semua, alasan yang dikemukakan kelompok ini antara lain adalah: *Pertama,* Sunnah adalah pemutus ketentuan Al-Quran (*as-Sunnah qadhiyah 'alâ al-Kitâb),* dan bukan

---

1, (Beirût : Dâr al-Fikr, 1998), hlm. 461-463.

46. *Ibid.,* hlm. 6. Lihat juga Faturrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam,* (Jakarta : Logos, 1997), hlm.93-95.

47. Lihat Murthadha Muttahari, *The Principles of Ijtihad Between Sunnah dan Syi'ah,* (Taheran: tp., 1987), hlm. 24.

Al-Quran pemutus ketentuan Sunnah *(wa laisa al-Kitâb qadhin 'alâ as-Sunnah)*. Argumennya, karena ayat Al-Quran itu mengandung kemungkinan dua makna atau lebih, maka datanglah Sunnah untuk menentukan atau memutuskan salah satunya. Dalam hal ini, yang diambil adalah ketentuan Sunnah, sedangkan ketentuan Al-Quran ditinggalkan. Seterusnya, Sunnah membatasi kemutlakan Al-Quran, mengkhususkan keumuman Al-Quran, dan lain-lain. *Kedua,* ada pertentangan para ahli *uṣûl al-fiqh* ketika menanggapi kasus terjadinya kontradiksi antara Al-Quran dan Sunnah. Sebagian mendahulukan Al-Quran dan sebagian lagi mendahulukan Sunnah. Tidak ada penjelasan lebih lanjut dari Asy-Syâṭibî tentang alasan kedua ini. Namun, dapat ditafsirkan bahwa dengan adanya perbedaan pendapat ini, mendahulukan Sunnah dari Al-Quran sangat memungkinkan. Selanjutnya, kelompok ini mengemukakan bahwa menjadikan *ḥadîś* riwayat Mu'âź menyalahi dalil yang telah diakui, yaitu bahwa tidak semua kandungan Al-Quran harus didahulukan atas Sunnah, sebab *dalâlah ḥadîś mutawâtir* tidak lebih lemah dari dalil Al-Quran, sedangkan *khabar aḥâd* (riwayat Mu'âź) statusnya masih diperselisihkan. Dengan demikian, tidak ada jalan untuk menyatakan bahwa Al-Quran harus diutamakan dari Sunnah. [48]

Dalam menanggapi argumen pertama kelompok *muḥaqqiqûn* di atas, Asy-Syâṭibî mengemukakan bahwa penentuan Sunnah terhadap Al-Quran *(qadhâ' as-Sunnah 'alâ al-Kitâb)* bukan berarti mendahulukan Sunnah atas Al-Quran dan mengabaikan Al-Quran sama sekali, tetapi apa yang diungkap dalam Sunnah tersebut itulah yang dimaksud oleh Al-Quran. Dalam hal ini, sunnah berfungsi sebagai penafsir dan penjelas makna-makna hukum-hukum Al-Quran, seperti ditunjuk oleh Al-Quran.

> *...dan Kami turunkan kepadamu Al-Quran, agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang telah Kami turunkan kepada*

48. *Ibid.*, hlm. 7.

mereka... (QS Al-Nahl [16]: 44).

Asy-Syâṭibî mencontohkan bahwa seorang pencuri harus dipotong tangannya berdasarkan firman Allah:

> *Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya sebagai pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.* (QS Al-Mâ'idah [5]: 38)

Pemotongan tangan batas pergelangan dan benda curian dalam ukuran tertentu yang dijelaskan Sunnah, sesungguhnya seperti itulah yang dimaksudkan oleh ayat di atas yang tidak terkatakan, karena itu *Sunnah* menetapkan hukum yang terlepas dari Al-Quran tersebut.[49]

Dalam menanggapi alasan kedua dari kelompok *muhaqqiqûn* tentang adanya perbedaan pendapat mengenai pertentangan dalil, Asy-Syâṭibî menyatakan bahwa persoalan *ta'ârudh* yang *notabene*nya adalah *khabar wâhid* ini dapat diselesaikan dengan metode *istinâd*, yaitu dengan cara menyandarkannya kepada prinsip-prinsip yang pasti (*qaṭ'î*). Artinya, manakala dalil *zhannî*, yang dalam hal ini *khabar âhâd*, dapat disandarkan kepada dalil *qat'i*, maka keberadaannya harus diakui. Manakala tidak dapat dikembalikan kepada prinsip yang *qaṭ'î*, ahli hukum haruslah bersikap *tawaqquf*, tidak menggunakannya dan beralih kepada dalil lain.[50]

Dengan demikian, menurut Asy-Syâṭibî, makna Sunnah kembali kepada Al-Kitab, sebagai pemerinci yang bersifat garis besar, dan pengembang keringkasannya, karena Sunnah itu adalah penjelas Al-Quran. Lebih tegas, ia menyatakan bahwa kita tidak akan menemukan suatu persoalan dalam Sunnah, melainkan bahwa Al-Quran telah menunjuk perkara itu baik secara garis besar maupun teperinci.[51] Sejauh itu, ia menempatkan Sunnah

49. *Ibid.*, hlm. 7-8.
50. *Ibid.*, hlm. 8.
51. *Ibid.*, hlm. 9.

sebagai sumber hukum dan bagian integral yang tidak terpisahkan dari Al-Quran. Ini dipahami dari pandangannya bahwa baik Al-Quran maupun Sunnah merupakan dalil pokok (*al-'umdah*), sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya. Pandangan semacam ini tampaknya didasari suatu keyakinan bahwa kedua-duanya adalah wahyu Tuhan, yang merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan, sehingga penggunaannya pun harus integral.

Dalam merespons adanya anggapan sementara ahli hukum yang menyatakan bahwa banyak Sunnah yang menjelaskan hukum yang tidak disinggung Al-Quran, dengan mengemukakan ayat-ayat Al-Quran sebagai alasannya, Asy-Syâṭibî menyatakan bahwa ketika Sunnah menjelaskan suatu ayat yang mengandung persoalan hukum tertentu, aturan hukum itu jelas bersumber dari Al-Quran, bukan hanya Sunnah secara sendirian. Sejauh itu, karena pada prinsipnya tidak ada pertentangan antara dua dalil terhadap satu persoalan, menurut patron yang digunakannya, sehingga sulit membuktikan bahwa kandungan Sunnah tidak berada dalam cakupan universalitas Al-Quran, bahkan keduanya menyatu dalam satu makna *(yajtami'ân fi al-ma'nâ).*[52]

Dalam kaitan ini, perlu dikemukakan pandangan Asy-Syâṭibî tentang peran Sunnah terhadap aturan hukum yang terdapat dalam Al-Quran, dengan contoh sebagai berikut: *Pertama*, Al-Quran secara umum membolehkan makanan yang baik dan mengharamkan makanan yang kotor, tanpa menjelaskan rincian-rincian bentuk yang dimaksud. Lalu, Sunnah menjelaskan masing-masingnya sesuai dengan prinsip-prinsip yang terkandung dalam Al-Quran. Umpamanya larangan sunnah terhadap binatang buas, burung yang berparuh tajam, dan daging keledai.[53] *Kedua,* Allah menghalalkan minuman yang tidak memabukkan seperti air, susu, madu, dan sebagainya, dan melarang minuman yang memabukkan

52. *Ibid.,* hlm. 14.
53. *Ibid.,*hlm. 24.

karena berpotensi menghilangkan akal, melahirkan permusuhan, kebencian, dan menghalangi peminumnya dari mengingat Allah. Lalu, Sunnah menyatakan bahwa setiap minuman yang memabukkan ketika diminum dalam jumlah besar haram hukumnya, meskipun diminum dalam jumlah yang sedikit. Semua ini, menurut Asy-Syâṭibî, jelas berdasarkan ketentuan universalitas Al-Quran. Eksistensi Sunnah tetap berakar dari Al-Quran.[54] Dalam kesimpulannya, ia mengemukakan bahwa, berdasarkan kenyataan di atas, tidak pantas dalam penggalian hukum hanya terbatas pada Al-Quran saja, tanpa meneliti penjelasannya, yaitu Sunnah.[55] Jadi, Al-Quran dan Sunnah tidak dapat dipisahkan dalam proses penetapan hukum. Persoalan yang muncul dari pandangan Asy-Syâṭibî tentang kesatuan ayat-ayat Al-Quran dan juga Sunnah merupakan bagian integral dari Al-Quran adalah bagaimana pendapatnya tentang peran akal dalam memahami ajaran-ajaran yang terkandung dalam nash-nash tersebut? Uraian berikut merupakan jawabannya.

B. Hubungan Nash-Nash dengan Akal

Sebagaimana para ahli ilmu kalam, para ahli hukum Islam juga telah membicarakan hubungan nash-nash hukum dengan akal. Ini dimaklumi, karena di satu sisi nash-nash tersebut bersumber dari Tuhan yang Mutlak, di sisi lain kandungannya harus diaplikasikan dalam kehidupan masyarakat, sehingga diperlukan interpretasi akal, yang merupakan suatu potensi bagi jiwa manusia yang dengannya dapat menemukan hakikat-hakikat sesuatu.[56]

Secara etimologis, nash diartikan sebagai segala sesuatu yang jelas, baik ucapan maupun tulisan. Para ahli hukum Islam

54. *Ibid.*, hlm. 25.
55. *Ibid.*
56. Ṣadr Asy-Syarî'ah, *at-Taudhîḥ Syarḥ at-Tanqîḥ*, Jilid 2, (Beirût : Syirkah Dâr al-Arqâm ibn Abi al-Arqâm, 1998), hlm. 338.

telah mengintroduksi beberapa pengertian nash yang dapat diringkas sebagai berikut: *Pertama,* identik dengan arti etimologis, yaitu semua perkataan yang jelas, sebagaimana yang diartikan oleh Asy-Syâfi'î. *Kedua,* suatu perkataan yang sama sekali tidak mengandung kemungkinan *ta'wîl*, seperti perkataan "lima", yang tidak mengandung pengertian selain dari itu dan bersifat pasti.[57] Istilah nash dalam kajian tentang pembagian lafaz yang jelas, pembagian *dalâlah alfâzh 'alâ al-aḥkâm* dalam kategori *'ibârah an-nash* di kalangan Hanâfiyah, dan pembagian *manṭûq* di kalangan *Syâfi'iyah*, tampaknya mengacu kepada pengertian-pengertian di atas. *Ketiga,* nash-nash berarti teks-teks hukum yang terdapat dalam Al-Quran dan Sunnah dari berbagai bentuk lafaznya. Jadi, nash identik dengan istilah *nuṭq*.[58] Pengertian ketiga inilah yang dimaksud dalam bahasan ini, dengan fokus nash-nash hukum.

Bagaimana hubungan nash-nash hukum dengan akal? Apa fungsi akal terhadap nash-nash hukum? Apakah akal dapat digunakan dalam penggalian hukum manakala ditemukan nash-nash mengenai masalah-masalah tertentu? Sekilas, seperti telah disingung, nash dan akal atau *ra'yu* ini terlihat bertolak belakang satu sama lain, mengingat paradigmanya memang berbeda. Nash-nash adalah wahyu Tuhan yang sifatnya Mutlak, sedangkan akal adalah alat berpikir manusia yang sifatnya nisbi dan digunakan untuk penalaran. Tetapi, manakala akal tidak diperankan dalam memahami nash-nash hukum, maka kandungannya sulit dipahami atau diaplikasikan dalam kehidupan manusia.

Dengan alasan di atas, para ulama telah mengklasifikasikan nash hukum dengan mempertimbangkan segi datangnya, penunjukannya terhadap hukum, dan segi penerapannya,

57. Syarîf Sayyid 'Alî Muhammad ibn 'Alî Al-Jurjânî, *at-Ta'rîfât*, (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988), hlm. 241. Lihat juga Jalaluddîn 'Abdurrahmân As-Suyûṭî, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân,* Jilid 2, (Kairo : Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1317 H).

58. Jalaluddin Al-Mahallî, *al-Waraqât fi Uṣûl al-Fiqh*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1315H), hlm. 22.

yang masing-masing mempunyai dua nilai, *qaṭ'î* dan *zhannî*. Sehingga dikenal konsep-konsep: *Pertama*, nash-nash yang pasti datangnya dari *asy-Syâri'*, seperti semua nash Al-Quran dan *ḥadîś-ḥadîś mutawâtir*. *Kedua*, nash-nash yang tidak pasti atau hanya dugaan kuat, seperti *ḥadîś-ḥadîś âḥâd*. *Ketiga*, nash-nash yang pasti penunjukannya terhadap hukum, yaitu nash-nash yang menunjukkan pengertian yang dapat dipahami secara tertentu, tidak ada kemungkinan menerima *ta'wîl*, dan tidak ada tempat bagi pemahaman lain.[59] *Keempat*, nash-nash yang tidak pasti dalam penunjukannya terhadap hukum, yaitu nash yang mengandung makna yang mungkin untuk ditakwilkan atau dipindahkan kepada pengertian lain.[60] Dalam perkembangan berikutnya, dimunculkan konsep nash-nash dengan mempertimbangkan segi penerapannya yang juga bernilai *qaṭ'î* dan *zhannî*.

Manakala nash-nash itu termasuk kategori *qaṭ'î*, pada prinsipnya akal memang tidak mempunyai tempat untuk memainkan perannya, kecuali memahami apa adanya. Dalam konteks inilah, kaidah *La masâga li al-Ijtihâd fi maurid an-nash* dapat dipahami. Ijtihad yang dimaksud dalam kaidah tersebut adalah suatu upaya pengerahan akal secara maksimal dalam memahami aturan hukum, sedangkan nash yang dimaksudkan adalah yang bernilai *qaṭ'î*. Sebab, bila nash tersebut adalah teks-teks Al-Quran dan Sunnah secara umum, maka konsep ijtihad dalam wacana ilmu *uṣûl al-fiqh* menjadi tidak signifikan. Selanjutnya, mengingat ada aspek lain, yaitu segi penerapan aturan hukum kepada masyarakat yang perlu dipertimbangkan, maka penggunaan akal sulit dinafikan, sekalipun dalam nash-nash yang *qaṭ'î*, sebagai salah satu implementasi konsep *tadarruj* dalam penerapan hukum dan sifatnya sementara. Dalam hal nash-nash bersifat *zhannî*,

59. 'Abdul Karîm Zaidân, *al-Wajîz fi Uṣûl al-Fiqh*, (Beirût : Mu'assasah ar-Risâlah, 1998), hlm. 177. Lihat juga Wahbah Az-Zuhailî, *Uṣûl al-Fiqh al-Islâmî*, Jilid 1, hlm. 441-442.
60. *Ibid.*

para ulama sepakat bahwa akal sangat berperan dalam melakukan interpretasi terhadapnya, yang dikenal dengan istilah ruang lingkup ijtihad.[61]

Sebagaimana para ahli hukum Islam lainnya, Asy-Syâṭibî juga membicarakan tentang hubungan nash dan akal. Menurutnya, dalam konteks pemikiran hukum Islam atau proses pencariannya, wahyu dalam bentuk nash-nash hukum harus digunakan bersama-sama dengan akal. Selain memang telah tergambar dalam uraiannya tentang dalil-dalil hukum di atas, dia lebih lanjut mengemukakan bahwa petunjuk-petunjuk akal apabila dipergunakan dalam ilmu *syarî'ah* haruslah dipergunakan berbarengan dengan dalil-dalil *sam'iyah* (Al-Quran dan Sunnah), yakni difungsikan sebagai penjelas jalan-jalannya, penghubung dalil-dalil *sam'iyah*, pemasti kaitan-kaitannya, yang dikenal dengan *taḥqîq al-manâṭ* dan sejenisnya, sehingga dalam penunjukannya terhadap hukum, akal tidak berdiri sendiri. Argumennya adalah karena wacana yang dibicarakan adalah hukum *syara'*, sedang akal semata-mata bukanlah *asy-Syâri'* (Pencipta hukum.).[62]

Bagi Asy-Syâṭibî, penemuan hukum melalui akal harus ada konfirmasi dari nash-nash yang bersifat universal dan mengandung nilai-nilai universal.[63] Ringkasnya, penerapan nash dan akal dalam penemuan hukum-hukum haruslah padu dan bersama-sama. Dengan demikian, ada hubungan positif antara nash-nash dengan akal, yang di sini saya sebut dengan hubungan *talâzum* (saling terkait) dan hubungan *takâmul* (saling melengkapi). Nash-nash tanpa akal terkadang sulit dipahami dan akal tanpa nash-nash akan menjadi liar dan tidak terkendali.

---

61. Abû Ḥâmid Muḥammad ibn Muḥammad Al-Ghazâlî, *al-Mustaṣfâ fî Uṣûl al-Fiqh*, Jilid 2. (Beirût: Dâr al-Fikr, 1322), hlm. 367.
62. Abû Isḥâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât fî Uṣûl asy-Syarî'ah*, Jilid 1, hlm. 23-24.
63. *Ibid.*, Jilid 3, hlm. 19.

Dalam memperkuat pandangan eksistensi dan peran akal, Asy-Syâṭibî mengemukakan beberapa argumen pengandaian. *Pertama,* seandainya dalil-dalil *syara'* tidak mengakui peran akal, maka dalil hukum itu bukanlah petunjuk hukum *syara'* bagi para hamba yang berakal, tetapi kenyataannya kandungan dalil-dalil tersebut sesuai dengan akal. Dalil-dalil itu didatangkan dalam *syarî'ah* untuk diterima oleh manusia dan mereka dapat memahami maksud-maksudnya. *Kedua,* seandainya dalil itu tidak mengakui akal, maka berarti akan mengarah kepada pembebanan sesuatu hukum yang tidak mampu dilaksanakan oleh manusia. Padahal masalah kemampuan bertindak baru dapat diketahui melalui akal. Sebab itu, anggapan yang menyatakan akal tidak berperan dalam pandangan Asy-Syâṭibî tidak dapat dipertahankan, baik menurut *syara'* maupun menurut akal sendiri. Ia menyatakan bahwa kita juga harus menyertakan akal, sekalipun akal hanyalah merenungkan apa-apa di balik *syara',* maka dari sistem semacam inilah terealisasinya penggunaan dalil-dalil secara padu. *Ketiga,* berdasarkan penelitian mendalam, tempat pembebanan hukum itu adalah akal, sehingga tanpa akal maka tidak ada beban.[64] Persoalan beban atau *taklîf* menurutnya sangat berkaitan dengan persoalan hubungan antara dalil-dalil hukum Islam (wahyu) dan adat (tradisi) yang dimiliki dan dilakukan oleh orang-orang *mukallaf,* sebagai makhluk budaya. Sebab itu, diskusi tentang hubungan nash-nash dengan tradisi tersebut menjadi penting.

C. Hubungan Nash-Nash Hukum dengan Tradisi

Dalam bahasa Arab, tradisi disebut *'âdah* atau *'urf,* dan dalam bahasa Inggris disebut dengan *custom, practice, legal practice.*[65] Kata *al-'urf,* juga dapat berarti *al-ma'rifah,* yang mengandung arti

64. *Ibid.,* Jilid 3. hlm. 19.
65. Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic,* (New York: Ithaca, t.t.), hlm. 654 dan hlm. 606.

pengenalan secara baik (*ma'rûl*) terhadap sesuatu dan diterima oleh akal sehat. Pengertian ini sejalan dengan makna *al-'urf* dalam firman Allah:

> *Jadilah engkau pemaaf dan suruhlah orang mengerjakan yang ma'ruf, serta berpalinglah daripada orang-orang yang bodoh.* (QS Al-A'râf [7]: 199)

dan makna *al-ma'rûf*, lawan kata *al-munkar*, seperti penafsiran Muhammad Rasyîd Ridha[66] terhadap firman Allah:

> *...yang menyuruh mereka mengerjakan yang makruf dan melarang mereka dari mengerjakan yang mungkar...* (QS Al-A'râf [7]: 157)

Kendati melegitimasi keberadaan tradisi dengan ayat di atas tidak diterima secara universal,[67] namun esensi tradisi yang baik tampaknya dapat ditoleransi oleh makna ayat tersebut.

Samakah makna kata *al-'urf* dan *al-'âdah* dalam kajian ilmu *uşûl al-fiqh?* Dalam hal ini, terdapat dua kecenderungan pendapat ulama: *Pertama,* ulama yang membedakan antara keduanya. Menurut mereka *al-'âdah* adalah sesuatu yang dikerjakan secara berulang-ulang tanpa adanya hubungan rasional.[68] Definisi ini mengandung pengertian yang sangat luas, dan ia dapat bersumber dari subjektivitas pribadi, seperti kebiasaan tidur, makan, minum, atau bersumber dari objektivitas masyarakat, seperti kebiasaan melakukan upacara-upacara tertentu atau bersumber dari *nature*, seperti kebiasaan cepat atau lambatnya seseorang menjadi *bâlig*, atau bersumber dari hawa nafsu dan akhlak *maźmûmah*, seperti kebiasaan mabuk-mabukan dan lain-lain. Sedangkan *al-'urf* adalah kebiasaan mayoritas suatu kaum, baik dalam perkataan maupun perbuatan.[69] Dengan demikian, *al-'âdah* lebih luas dari *al-'urf.*

---

66. Muhammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr,* Jilid 9, (Beirût : Dâr al-Fikr, 1367 H), hlm.227.
67. 'Abdul Karîm Zaidân, *al-Wajîz fi Uşûl al-Fiqh*, hlm. 254.
68. Ahmad Fahmî Abu Sunnah, *al-'Urf wa al-'Âdah fi Ra 'yi al-Fuqahâ',* (Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabî, tt), hlm. 8.
69. Muşţafâ Ahmad Az-Zarqâ, *al-Madkhal 'Alâ al-Fiqh al-'Âmm*, Jilid 2, (Beirût: Dâr

Kedua, ulama yang menyamakan kedua kata tersebut. 'Abdul Wahhâb Khallâf mengemukakan bahwa *al-'urf* adalah sesuatu yang telah dikenal oleh masyarakat dan mereka telah melakukannya, baik perkataan, perbuatan, atau meninggalkan sesuatu. Selanjutnya, dia mengatakan bahwa dalam terma para ahli hukum *syara'*, tidak ada perbedaan antara *al-'urf* dan *al-'adah*.[70] Hemat saya, pandangan yang menyamakan keduanya dapat dipahami dalam konteks pengertian yang khusus, yakni *al-'urf* dan *al-'âdah* dalam arti kebiasaan yang berlaku bagi kebanyakan orang, bukan kebiasaan pribadi. Dalam konteks inilah, kaidah *al-'âdah muḥakkamah* dapat dipahami sebagai pendukung eksistensi *al-'urf* dalam penetapan hukum.

Mengenai hubungan nash dan tradisi ini, secara umum dapat dilihat dari segi tradisi masyarakat yang tidak dijelaskan dalam nash Al-Quran secara khusus, seperti dalam bidang *mu'âmalah mâliyah. Asy-Syari'* tidak mengatur sistem perdagangan atau kerja sama usaha umpamanya, melainkan hanya sebagai korektor yang konstruktif. Nabi Muhammad bersama kaum muslimin ketika hijrah dari Makkah ke Madinah menemukan suatu tradisi masyarakat yang melakukan berbagai macam *mu'âmalah*, seperti *musâqah,* menjual buah-buahan sebelum matang, jual-beli *mulâmasah, munâbażah,* dan lain sebagainya. Sebagian dapat diterima, seperti jual beli yang terorganisasi atau bentuk-bentuk perseroan dan lain-lain, seperti *musyârakah* dan *mudhârabah.* Sebab, tidak terdapat unsur yang dilarang dan tidak ada unsur yang merusak tatanan masyarakat. Sebagaimana juga ia menemukan bentuk tradisi ber*mu'âmalah* yang masih perlu dikoreksi, umpamanya praktik pinjam-meminjam yang mengandung unsur *garar* dan jual-beli yang disebut *bai' al-mulâmasah.*[71]

---

al-Fikr, 1968), hlm. 840.

70. 'Abdul Wahhâb Khallâf, *Ilm Uṣûl al-Fiqh,* hlm. 89.

71. Muḥammad Al-Madanî, *Mawâṭin al-Ijtihâd fi asy-Syarî'ah al-Islâmiyah.* (Beirût: al-Maktab al-Islâmî, t.t.), hlm. 22.

Asy-Syâṭibî, sebagaimana para ahli hukum Islam lain, mengakui keberadaan tradisi *('âdah)* dalam pengembangan hukum Islam. Dalam *al-muwâfaqât,* ia menggunakan istilah *'âdah* untuk beberapa arti: *Pertama, 'adah* berarti kebiasaan dan perilaku manusia semata-mata, seperti makan, minum, gembira, sedih, tidur, jaga, mendapatkan kebaikan dan kesenangan, menghindari atau menjauhi rasa sakit dan derita, dan lain-lain.[72] *'Âdah* semacam ini sifatnya umum, tidak berbeda dengan berbedanya masa, tempat, dan keadaan. *Kedua, 'adah* berarti adat istiadat atau *custom,* seperti keadaan berpakaian, tempat tinggal (bentuk rumah), keramahtamahan, lambat dan cepat dalam berbagai urusan, egoistis, dan tergesa-gesa.[73] Juga masuk dalam kategori ini seperti adat istiadat pra-Islam, umpamanya *diyât, qasâmah,* berkumpul pada hari *'arûbah* (Jum'at), *qirâdh, kiswah al-ka'bah,* dan lain-lain.[74] Berbeda dari macam yang pertama, adat macam kedua ini dapat berbeda dengan perbedaan masa, tempat, dan keadaan. *Ketiga, 'âdah* sebagai imbangan dari ibadah. Dengan demikian, istilah *'âdah* yang dimaksudkannya berarti *mu'amalat* dalam istilah para ulama yang lain. Istilah *'âdah* untuk pengertian *mu'âmalât* ini juga telah digunakan oleh sejumlah ahli hukum kenamaan, di antaranya Al-Ghazâlî seperti terdapat dalam kitabnya *Ihyâ 'ulûm ad-Dîn.*[75]

Penggunaan kata adat untuk beberapa arti di atas, terutama sebagai imbangan dari kata ibadah, pada gilirannya melahirkan persoalan tentang hubungan nash-nash atau *syarî'ah* dengan adat atau tradisi. Bagi Asy-Syâṭibî, pembebanan terhadap *mukallaf* didasarkan kepada kontinuitas tradisi para *mukallaf.* Ini bisa dipahami, karena hukum itu sangat berkaitan dengan *af'âl al-mukallafîn* yang merupakan implementasi dari adat mereka.

72. Abû Isḥâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât fî Uṣûl asy-Syarî'ah,* Jilid 2, hlm. 266.
73. *Ibid.*
74. *Ibid.,* hlm. 233.
75. Lihat sistematika ajaran Islam yang ditawarkan Al-Gazali dalam *masterpiece*-nya *Ihyâ' 'Ulûm ad-Din* ketika ia membicarakan *rub'al-'âdât.*

Sebab itu, keberadaan dan keberlangsungan adat di dunia wujud ini dalam kaitan dengan hukum merupakan suatu keniscayaan, bukan dugaan.[76] Selanjutnya, ia mengatakan bahwa seandainya adat-adat dalam alam *maujûdât* ini berbeda, maka perbedaan itu menuntut atau mengharuskan perbedaan proses penentuan hukum, serta menuntut perbedaan klasifikasi hukum dan perbedaan *al-khiṭâb*.[77] Ini berarti perbedaan adat dapat memengaruhi aplikasi hukum, dan ini dapat ditoleransi sepanjang pemikiran hukum Islam.

Asy-Syâṭibî telah membagi *'adah* (adat) kontinuitas kepada dua macam:[78] *Pertama, al-'awa'îd asy-syar'iyah*, yaitu adat yang ditetapkan atau ditiadakan oleh dalil *syara'*. Artinya, *syara'* telah memerintahkannya sebagai wajib atau *nadab*, atau melarangnya sebagai larangan makruh atau haram, atau *syara'* mengizinkannya untuk dilakukan atau ditinggalkan. Pembahasan adat semacam ini tidak begitu penting diperluas dalam wacana hubungan *syarî'ah* atau nash-nash dengan adat, karena Asy-Syâṭibî sendiri menyebutnya sebagai sama dengan semua perkara *syarî'ah*. Atas dasar ini, tidak dibenarkan, umpamanya kalau ada orang mengatakan bahwa membuka aurat bagi orang dewasa bukanlah suatu hal yang tercela atau buruk, sehingga dibolehkan. Seandainya dibolehkan, berarti menghapuskan hukum-hukum yang tetap dan kontinu. Padahal penghapusan setelah Nabi meninggal dunia adalah batal. Mengingat adat macam yang pertama ini sifatnya tetap, maka ia sama dengan hukum-hukum *syarî'ah* yang tetap dan terus-menerus.[79] *Kedua, al-'âwa'id al-jâriyah*, yaitu adat-adat yang berlaku pada manusia tanpa ada dalil *syara'* secara khusus yang menetapkan atau meniadakannya. Adat semacam inilah yang dikembangkan dalam kajian tentang hubungan nash-nash dengan adat atau perubahan

76. Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât fi Uṣûl asy-Syarî'ah*, Jilid 2, hlm. 226
77. *Ibid.*, hlm., 217
78. *Ibid.*, hlm. 215-216.
79. *Ibid.*, hlm. 216

sosial. *Al-'awa'id al-jâriyah* ini terkadang: (1) bersifat tetap, seperti adanya nafsu makan, minum, berbicara, berjalan, dan lain-lain, yakni adat yang tidak akan mengiringi waktu, tempat, dan keadaan, dan (2) terkadang mengalami perubahan.[80]

Al-'awa'id yang mengalami perubahan ini oleh Asy-Syâṭibî ditafsirkan sebagai berikut: (1) perbedaan atau perubahan nilai tradisi suatu masyarakat dari baik kepada buruk atau sebaliknya. Ia memberikan contoh bahwa tradisi membuka kepala bagi perempuan mempunyai sifat *murû'ah,* yang jelek di wilayah Timur dan tidak jelek di wilayah Barat. (2) Perubahan dan perbedaan dalam pengungkapan tujuan yang disebabkan perbedaan tingkat kemajuan peradaban. Perbedaan ini dapat terjadi di antara bangsa-bangsa atau di antara kelompok dalam suatu bangsa. Umpamanya perbedaan dalam penggunaan bahasa teknis dari berbagai bidang pekerjaan dan profesi, seperti dalam sumpah, transaksi, talak dengan cara sindiran *(kinâyah)* atau jelas (*ṣarîḥ*). (3) Perbedaan perbuatan atau tindakan dalam pergaulan, seperti tradisi menerima mahar sebelum bercampur, tradisi kontan atau berhutang dalam jual-beli. (4) Perbedaan yang diakibatkan oleh pertimbangan faktor-faktor eksternal dari mukallaf, seperti perbedaan kriteria usia dewasa dengan mempertimbangkan kebiasaan manusia, berdasarkan mimpi basah, *haidh* atau pertimbangan usia. (5) Perbedaan karena ada hal-hal yang terjadi yang menyalahi tradisi umum, sehingga bagi yang mengalaminya mempunyai tradisi yang berbeda dari tradisi orang lain. Contohnya, seseorang yang karena mengalami luka tertentu tidak dapat kencing secara lazim. Cara kencingnya yang tidak lazim tersebut menjadi adat baginya.[81] Dengan demikian, Asy-Syâṭibî memandang ada perubahan dalam adat, dan ini secara implisit dia mengakui adanya hukum yang harus berubah ketika terjadi perubahan adat. Konsep perubahan

80. *Ibid.*
81. *Ibid.*, hlm. 217

hukum dengan adanya perubahan adat yang digagas Asy-Syâṭibî ini sebelumnya juga telah diperkenalkan oleh Ibn Al-Qayyim.[82]

Selanjutnya, dengan memegang hukum kausalitas dalam hal hubungan adat dan hukum Islam, Asy-Syâṭibî menyatakan bahwa adat merupakan *sabab* (penyebab) bagi adanya *musabbab* (hukum). Umpamanya tentang kemampuan fisik untuk melakukan suatu perbuatan atau keadaan *bâlig*, dan lain-lain. Karena hal-hal itu merupakan sebab-sebab langsung bagi *musabbab* (hukum), dan hal-hal itu diatur oleh pembuat *syara'*. Sedemikian pentingnya prinsip ini, dia merumuskan kaidah yang berbunyi *Ikhtilâf al-aḫkâm 'inda iktilâf al-'awâ'id.*[83] Artinya, perbedaan hukum ketika terjadi perbedaan tradisi atau adat, manakala adat berubah dan berbeda, maka hukum pun dapat berubah dan berbeda.

Dengan pemikiran semacam ini, bagi Asy-Syâṭibî ada hukum-hukum masalah-masalah yang tidak tercakup dalam nash-nash hukum yang partikular, yang karenanya perlu diteliti lebih lanjut aturan berdasarkan nash-nash universal. Alasan yang dikemukakannya adalah bahwa masalah-masalah yang didiamkan oleh *asy-Syari'* adalah *al-'afwu* (kemaafan). Para ulama telah mencoba memberikan jawaban-jawaban terhadap masalah diamnya *asy-Syâri'* terhadap hukum suatu masalah ini, dengan menyatakan bahwa setiap kasus dijelaskan oleh cakupan makna nash dan dapat diketahui melalui *qiyâs* terhadap nash tersebut. Selain itu, persoalan ini dapat diselesaikan dengan beberapa cara lain seperti dengan cara *istiṣḫab*, merujuk pada *syar'u man qablanâ*, atau dengan melakukan pen*takhṣîṣ*an terhadap keumuman nash.[84]

Asy-Syâṭibî memandang bahwa *maskût 'anhu* dalam masalah hubungan hukum Islam dengan adat merupakan problem serius.

---

82. Syamsuddîn Ibn Al-Qayyim, *I'lâm al-Muwâqi'in 'an Rabb al-'Âlamîn*, (Beirût: Dâr al Fikr, 1977), hlm. 3.
83. Abû Isḫâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât fî Uṣûl asy-Syarî'ah*, Jilid 2, hlm. 217.
84. *Ibid.*

Dalam analisisnya, *maskût 'anhu* itu dapat dibagi kepada dua jenis:[85] *Pertama*, jenis *maskût 'anhu* yang tidak ada sebab langsung untuk mengeluarkan perintah, karena itu pembuat hukum tidak mengatakan apa-apa. *Maskût 'anhu* dalam konteks ini seperti masalah-masalah yang terjadi setelah Rasul meninggal dunia, yang pada masa Nabi masih hidup masalah tersebut tidak ada, sehingga *asy-Syâri'* mendiamkannya. Tegasnya, pada masa Nabi kebutuhan tentang hukum itu belum ada, tetapi setelah Nabi meninggal kebutuhan tersebut dirasakan ada. Dalam hal ini, ahli hukum haruslah melakukan penelitian dan menetapkan hukumnya berdasarkan atau memproyeksikannya kepada dasar-dasar yang universal, seperti pengumpulan *muṣhaf* Al-Quran, pembukuan ilmu, jaminan upah dalam pertukangan, dan lain-lain, yang pada masa Nabi kebutuhan-kebutuhan semacam itu belum ada. *Kedua*, jenis *maskût 'anhu* yang ada sebab langsung, tetapi *asy-Syâri'* tidak menetapkan hukumnya. *Maskût 'anhu* dalam konteks ini, menurut Asy-Syâṭibî, harus dipahami bahwa keberlakuan suatu hukum adalah sebagai apa adanya. Artinya, tanpa melakukan penambahan dan pengurangan terhadap apa yang telah ditetapkan *asy-Syâri'*. Apa yang telah ditetapkan itulah yang diinginkan oleh *asy-Syâri'*. Penambahan terhadap hukum dianggap sebagai *bid'ah* dan bertentangan dengan apa yang dikehendaki *asy-Syâri'*. Contoh kasus yang dikemukakannya adalah tentang tidak di*syarî'ah*kannya sujud syukur dalam mazhab Mâlik, karena di satu pihak tidak dilakukan oleh Nabi pada masanya, tetapi di lain pihak motif atau faktor pendorong orang untuk melakukannya itu ada dan tidak terpisahkan dari kehidupan umat manusia, yaitu sebagai manifestasi dari rasa terima kasih terhadap nikmat yang diberikan Tuhan. Dengan demikian, sikap diam *asy-Syâri'* atau ketiadaan Nabi melakukan sujud syukur mengandung *maqâṣid asy-syarî'ah*, yaitu bahwa sujud syukur memang tidak ada dalam ajaran hukum Islam.

85. *Ibid.*, hlm. 310.

Jadi, diamnya *asy-Syâri'* dalam masalah ini merupakan bagian dari larangan melakukan penambahan-penambahan terhadap nash.[86]

Apabila kita mencermati contoh yang dikemukakan oleh Asy-Syâṭibî, baik dalam jenis pertama maupun keduanya, terlihat ada perbedaan signifikan. *Maskût 'anhu* jenis pertama tampaknya berkaitan dengan masalah *mu'âmalah* dan kepentingan umum masyarakat, sedangkan *maskût 'anhu* jenis kedua berkaitan dengan *'ibâdah*. Berbeda dari masalah *mu'âmalah* dan kemasyarakatan, dalam masalah ibadah tidak dibenarkan adanya penambahan dan pengurangan, karena penambahan atau pengurangan dapat dianggap *bid'ah*.[87]

Dengan demikian, ada hubungan fungsional antara nash-nash hukum dengan tradisi ini, yang dapat disebut sebagai fungsi kontrol nash terhadap tradisi. Ini terlihat dari kajian para ahli hukum Islam ketika membicarakan tentang validitas tradisi, dengan mengemukakan kriteria yang tidak bertentangan dengan nash-nash *syara'*. Ringkasnya, nash-nash hukum berfungsi sebagai korektor *(an-nâqid al-musahhih)* terhadap berbagai bentuk tradisi.

Kajian Asy-Syâṭibî tentang hubungan antara nash-nash hukum dengan akal dan hubungan nash-nash hukum dengan tradisi serta hal-hal yang *maskût 'anhu* melahirkan gagasannya tentang arti penting ijtihad dalam pengembangan hukum Islam. Seperti ulama lain, ia merumuskan ijtihad sebagai upaya pengerahan kemampuan maksimal dalam menggali hukum *syara'*, baik yang bersifat pasti maupun dugaan kuat.[88] Ia memandang bahwa dalam sebagian persoalan, ijtihad harus tetap dilakukan dan memang sangat diperlukan, tetapi dalam kasus-kasus tertentu, ijtihad dengan sendirinya tidak diperlukan. Hal ini karena kasus-kasus yang muncul dalam masyarakat terkadang aturan hukumnya telah ada dalam nash secara tegas dan adakalanya hanya disebutkan secara

86. *Ibid.*, jilid 2, hlm. 311-312.
87. Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ, Asy Syâṭibi, *al I'tiṣâm*, jilid 2, hlm. 113-115.
88. Abû Ishâq Asy-Syaṭibî, *al-Muwâfaqât fî Uṣûl asy-Syarî'ah*, hlm 59.

garis besar. Tanpa adanya ijtihad, aturan Islam dirasa sangat sempit dan kehilangan daya ayomnya.

Starting point konsep ijtihad Asy-Syâṭibî adalah teori tentang tambatan suatu hukum, yang dikenal dengan *al-manâṭ*. Dalam pandangannya, ijtihad itu ada dua bagian: *Pertama,* ijtihad yang tidak mungkin terputus hingga terputusnya hukum, yakni hari kiamat. *Kedua,* ijtihad yang mungkin terputus sebelum hancurnya dunia ini.[89] Bagian pertama adalah ijtihad yang berkaitan dengan *tahqîq al-manâṭ*, yang keberadaannya tidak diperselisihkan oleh para ulama, yaitu menetapkan hukum dari tempat pengambilannya yang bersifat *syar'î*, tetapi masih tersisa peluang penalaran untuk menentukan tempatnya. Umpamanya, ada perintah Tuhan untuk bersifat adil (*'adâlah*), maka sifat adil ini harus diterapkan kepada setiap subjek hukum, sekalipun sifat keadilannya berbeda antara satu sama lain. *Taḥqîq al-manâṭ* semacam ini diidentifikasinya sebagai *taḥqîq al-manâṭ* yang kembali kepada jenis, yang karena itu bersifat umum.[90]

Ijtihad bagian kedua dibaginya kepada tiga jenis, yaitu: (1) *tanqîḥ al-manâṭ*, yaitu suatu proses identifikasi dan seleksi terhadap kandungan hukum dalam nash dari aspek sifat-sifat yang berhubungan dengannya. Ini berarti ada beberapa sifat yang disebutkan dalam nash, kemudian diseleksi hingga dapat dibedakan mana yang diakui dan mana yang diabaikan. Jenis ijtihad semacam ini, menurutnya, bukan *bâb al-qiyâs,* tetapi masuk ke dalam bagian penafsiran lahiriah. (2) *takhrîj al-manâṭ*, yaitu kembali kepada nash yang menunjukkan hukum yang tidak menentangi *manâṭ* (yakni, penyimpulan *'illah* hukum dalam nash). Jenis ini, menurutnya, kembali kepada nash suatu hukum di mana *manâṭ* tidak disebutkan dalam nash tersebut. Ia hanya ditemukan melalui penelitian dalam bentuk *al-ijtihâd al-qiyâsi,* Ini menurutnya merupakan bagian dari

89. *Ibid.,* Jilid 4, hlm. 64.
90. *Ibid.,* Jilid 4, hlm. 65.

taḥqîq al-manâṭ, sebab ia dapat dibagi dua: (a) yang kembali kepada *anwâ'*, seperti telah dikemukakan di atas, bukan kepada *asykhâṣ*, seperti menentukan jenis sanksi hukum membunuh binatang dan menentukan jenis hamba serta memerdekakannya untuk membayar *kaffârah*, dan lain sebagainya, (b) yang kembali kepada *taḥqîq al-manâṭ* dalam hal memastikan *manâṭ* hukumnya. Dengan demikian, *taḥqîq al-manâṭ* itu ada *taḥqîq al-manâṭ 'âmm*, seperti yang telah dikemukakan, dan ada *taḥqîq al-manâṭ khâṣ* (rincian) dari yang *'âmm* tersebut.[91] Dengan demikian, *taḥqîq al-manâṭ* yang *khâṣ* ini berkenaan dengan setiap individu mukmin sebagai subjek hukum sesuai dengan hal-hal khusus dan kondisi-kondisi yang relevan dengan masing-masing orang mukmin tersebut. Dalam konteks ini, mujtahid bertugas meneliti kondisi-kondisi khusus ini dan menetapkan aturan hukum yang paling tepat dengannya.

Dari contoh sifat adil *('adâlah)* sebagai kelayakan menjadi saksi di atas, dapat dipahami bahwa objek *taḥqîq al-manâṭ* bukan hanya yang sifatnya umum, yaitu sifat adil sebagai kelayakan menjadi saksi, tetapi juga posisi seseorang itu dalam kasus yang dihadapi. Dalam konteks ini, manusia mempunyai kualitas keadilan (*'adâlah*) yang berbeda. Seorang ahli hukum haruslah menentukan orang-orang yang dianggap adil, sebagaimana menentukan masalah ganti rugi terhadap hewan peliharaan atau benda. Asy-Syâṭibî tampaknya telah mencoba merumuskan suatu konsep baru yang berbeda dari konsep-konsep ulama sebelumnya. Pandangan ini mempunyai titik temu dengan pemikiran Ibn Qudamah, seperti terlihat dalam rumusannya tentang konsep *al-manâṭ*.[92] Terlepas dari ini, Asy-Syâṭibî tampaknya telah berhasil menangkap pesan yang terkandung dalam *ḥadîṡ* Nabi yang memberikan jawaban bervariasi terhadap suatu pertanyaan yang sama, karena perbedaan latar belakang dan kondisi yang dimiliki oleh masing-masing

91. *Ibid.*, Jilid 4, hlm. 68-69.
92. Muwaffaquddîn Ibn Qudâmah, *Raudah an-Nâdzir wa Junnah al-Munâzhir*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1987), hlm. 677-678

audiens.[93]

Sebagaimana para ahli hukum Islam lainnya, Asy-Syâṭibî juga merumuskan kriteria pengetahuan yang harus dimiliki oleh seorang mujtahid sekalipun dalam formulasi yang berbeda. Hampir setiap literatur ilmu *uṣûl al-fiqh* standar telah membicarakan syarat-syarat bagi seseorang yang ingin berijtihad, yang dapat diringkas kepada syarat pengetahuan mendalam tentang bahasa Arab, karena Al-Quran dan Sunnah berbahasa Arab, tentang *ijmâ', nâsikh-mansûkh, ḥadîś-ḥadîś* Nabi, dan pengetahuan tentang kaidah-kaidah penetapan hukum yang tersimpul dalam disiplin ilmu *uṣûl al-fiqh*.[94]

Dalam pandangan Asy-Syâṭibî, ijtihad itu dapat dilakukan oleh seseorang yang telah memenuhi dua unsur penting, yaitu: *Pertama,* memahami *maqâṣid asy-syarî'ah* secara sempurna. *Kedua,* dapat melakukan pencarian hukum dari lafaz-lafaz *syara'* berdasarkan pemahamannya terhadap *maqâṣid*.[95] Tegasnya, memahami *maqâṣid asy-syarî'ah* dan memahami bahasa Arab. Dalam aplikasinya, menurut Asy-Syâṭibî, persyaratan ijtihad tersebut bersifat kondisional, masing-masing masalah yang sedang dihadapi dalam hal-hal tertentu berbeda, sehingga persyaratannya pun juga harus disesuaikan. Apabila masalah yang dihadapi itu ditunjuk atau dinyatakan oleh nash-nash, maka pengetahuan memadai tentang bahasa Arab jelas suatu keniscayaan. Sedangkan persyaratan lain dapat diambil dari rumusan para ahli hukum Islam sebelumnya. Tetapi, apabila masalah yang dihadapi itu tidak dinyatakan oleh nash-nash, maka pengetahuan bahasa Arab yang mendalam tidak diperlukan, tetapi yang diperlukan adalah

93. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Problematika Hadits Sebagai Dasar Pembinaan Hukum Islam,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1964), hlm. 43-44.

94. Abû Ḥâmid Muḥammad ibn Muḥammad Al-Ghazâlî, *al-Mustaṣfâ fî Uṣûl al-Fiqh*, hlm. 51.

95. Abû Isḥâq Ibrâhîm Ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât fî Uṣûl asy-Syarî'ah*, Jilid 4, hlm.76

prinsip-prinsip universal dan filosofis hukum yang berintikan maslahat dalam kemasan *maqâṣid asy-Syarî'ah.*[96]

Dalam menafsirkan pemikiran Asy-Syâṭibî di atas, Al-'Âlimî mengemukakan bahwa pengetahuan tentang *maqâṣid asy-Syarî'ah* berarti seorang mujtahid harus mempunyai pengetahuan tentang tujuan tujuan hukum, *'illah-'illah* hukum, prediksi kemaslahatan masyarakat, dan pengetahuan kondisi sosial masyarakat.[97] Pengetahuan bahasa Arab berarti seorang mujtahid harus memahami bahasa Arab yang dapat memahami pembicaraan orang Arab, baik menyangkut *mufradât* maupun gaya bahasa dalam pengungkapan.[98]

Kendati demikian, sebagaimana pernah dilakukan Al-Ghazâlî, Asy-Syâṭibî juga tetap memberikan toleransi kepada ahli bukum yang tidak mempunyai pengetahuan mendalam tentang dua persyaratan tersebut. Ini artinya, ia mengakui peringkat mujtahid yang dikenal di kalangan ahli hukum sebagai *mujtahid fi al-masâ'il.* Pemahaman ini diambil dari pandangannya, bahwa seorang ahli hukum yang menghadapi suatu persoalan baru tidaklah harus memiliki pengetahuan komprehensif seperti yang dimiliki oleh mujtahid mutlak.[99] Yang diperlukan oleh ahli hukum tersebut hanya pengetahuan tentang aspek-aspek berkenaan dengan proses pemecahan persoalan yang dihadapinya itu. Ia boleh memanfaatkan kaidah-kaidah hukum yang telah dirumuskan oleh seorang mujtahid sebelumnya. Alasannya adalah bahwa para mujtahid besar pun sebenarnya bukanlah orang yang memiliki pengetahuan mendalam tentang segala aspek yang diperlukan untuk ijtihad. Abû Ḥanîfah dan Syâfi'î umpamanya, bukanlah orang yang menguasai ilmu *ḥadîṡ* sepenuhnya, dibanding ulama-ulama *ḥadîṡ* kenamaan,

96. *Ibid.*
97. Aḥmad Al-'Âlimî, *Uṣûl al-Fiqh Asasiyât wa Mabâdi'*, (Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2001), hlm. 183
98. *Ibid.*, hlm. 181.
99. Abî Isḥâq Ibrâhîm Ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât fi Uṣûl asy-Syarî'ah*, hlm. 68.

namun keduanya diakui dunia Islam sebagai mujtahid mutlak, pendiri aliran hukum.[100]

Dengan demikian, biar bagaimanapun, untuk memahami hukum-hukum *ijtihâdiyah* diperlukan kemampuan daya nalar dengan menggunakan berbagai metode yang mengacu kepada terealisasinya kemaslahatan yang tidak dipengaruhi oleh pemikiran asumtif semata-mata dan juga oleh hawa nafsu. Dalam upaya mengantisipasi subjektivitas dalam penetapan suatu hukum masalah *ijtihâdiyah,* Asy-Syâṭibî telah mengidentifikasi maslahat yang diakui oleh hukum Islam, dengan menawarkan dua kriteria pokok sebagai berikut: *Pertama, al-Amr al-A'zham* (perkara dominan dari *maṣlaḥah-mafsadah).*[101] Patron ini menggariskan bahwa dalam penetapan hukum Islam, sesuatu itu dapat dipegangi atau diambil apabila ada unsur kemaslahatan yang dominan. Sebaliknya, sesuatu tidak dapat dipegangi dan harus ditinggalkan manakala unsur mafsadatnya lebih dominan. Pertanyaan yang muncul adalah, siapa yang berhak menentukan dominan atau tidaknya? Idealnya, yang menentukannya adalah *asy-Syâri'* (Tuhan dan Nabi). Tetapi, dalam tataran aplikatifnya, yang berhak itu adalah orang yang memahami betul bidang yang dipersoalkan (*ar-râsikhûn fi al-'ilm*), baik mujtahid, intelektual, maupun pemikir Islam. Untuk menghindari adanya penetapan kriteria yang liar, sebaiknya persoalan yang dihadapi tersebut dilakukan oleh suatu *lajnah* yang anggotanya terdiri dari pakar berbagai disiplin ilmu yang terkait.

Kedua, apa pun yang ditegakkan atau dilaksanakan dalam kehidupan di dunia ini, haruslah mengacu kepada kehidupan akhirat. Sebagai kelanjutan dari kriteria pertama, maka seandainya suatu *lajnah* di atas mendapat kesulitan untuk menentukan mana faktor yang paling dominan, maka kriteria kedua inilah yang harus

100. *Ibid.*
101. *Ibid.*, hlm. 30.

dipedomani. Asy-Syâṭibî tampaknya sangat konsisten dengan pendiriannya yang tidak mau memisahkan aktivitas di dunia dengan dampak atau efeknya di akhirat. Baginya, metode apa saja yang digunakan dalam penetapan hukum Islam melalui ijtihad, haruslah mengacu kepada kerangka semacam ini.

Pandangan Asy-Syâṭibî tentang dalil-dalil hukum berupa nash-nash, hubungan antara *nash-nash* hukum dengan akal, nash-nash hukum dengan tradisi yang memunculkan pentingnya ijtihad, memperlihatkan upaya maksimalnya yang konsisten untuk tetap mempertahankan kesatuan dasar-dasar *syarî'ah* dalam penerapan nash-nash hukum dengan tetap mempertahankan eksistensi akal dan tradisi masyarakat atau perubahan sosial.

Selanjutnya, mengingat Al-Quran dan Sunnah merupakan dalil-dalil dalam bentuk nash-nash (teks-teks) berbahasa Arab, maka sebagaimana para ahli hukum Islam, Asy-Syâṭibî juga mengelaborasi tentang bahasa hukum yang digunakan dalam dalil-dalil tersebut.[102] Mengiringi kesepakatan mereka bahwa baik Al-Quran maupun Sunnah adalah berbahasa Arab, muncul pertanyaan tentang apakah di dalam Al-Quran terdapat bahasa selain bahasa Arab? Pertanyaan semacam ini, menurut Asy-Syâṭibî, sebenarnya tidak signifikan. Sebab, penekanan ungkapan bahwa Al-Quran diwahyukan dalam bahasa Arab adalah bukti bahwa bahasa Al-Quran itu telah *ma'hûd* (dikenal) di kalangan orang-orang Arab. Artinya, kata-kata tertentu yang sering dianggap bukan berasal dari bahasa Arab telah digunakan dan dipahami oleh bangsa Arab.[103]

Terlepas dari itu, aspek kebahasaan nash-nash Al-Quran dan Sunnah telah mendorong para ahli hukum Islam untuk melakukan kajian serius dalam upaya memahami kandungannya, sehingga muncul teori-teori penetapan hukum Islam verbal yang dikenal dengan *al-qawâ'id al-uṣûliyah* atau dalam bahasa metodologis

102. *Ibid.*, hlm. 65-66.
103. *Ibid.*, hlm. 66.

disebut *at-Tarîqah al-lafzhiyah*, seperti akan diuraikan.

D. Metode Penetapan Hukum Islam Verbal *(Lafzhiyah)*

Metode penetapan hukum Islam verbal merupakan metode langsung dalam memahami petunjuk dari bentuk-bentuk bahasa nash-nash hukum Islam. Pandangan Asy-Syâṭibî yang saya anggap perlu dikemukakan di sini adalah tentang *amar* dan *nahî, dalâlah al-alfâzh 'alâ al-aḫkâm muḫkam-mutasyâbih, mujmal-mubayyan,* yang berbeda dari yang umumnya dilakukan oleh para ahli hukum Islam. Sedangkan bentuk-bentuk yang lain dikemukakan dalam bab selanjutnya, sebagai contoh produk dari metode yang dikembangkannya.

1. *Amar* dan *Nahî*

Dalam sistematika ilmu *uṣûl al-fiqh,* lafaz *amar* dan *nahî* ini masuk dalam kategori lafaz *khâṣ* untuk dimensi pembebanan. *Amar* mengandung makna tuntutan melakukan sesuatu dengan berbagai variasi bentuk, seperti *fi'il amar, fi'il mudhâri'* yang disertai *lâm al-amr, maṣdar* pengganti *fi'il amar, isim fi'il amar,* lafaz-lafaz berita yang mengandung makna perintah. Kebalikan dari *amar* adalah *nahî,* yaitu lafaz yang mengandung tuntutan meninggalkan sesuatu dengan berbagai bentuk, seperti *fi'il nahî,* yakni *fi'il mudhâri'* yang disertai *lâm an-nâhiyah,* berita yang mengandung arti larangan, lafaz-lafaz yang mengandung makna larangan atau sifat-sifat tercela, atau ungkapan berita yang digunakan untuk larangan.

Sejalan dengan para ahli hukum Islam lainnya, secara filosofis, Asy-Syâṭibî menyatakan bahwa *amar* dan *nahî* pada dasarnya merupakan suatu lafaz yang menunjuk kepada pengertian tuntutan dan keinginan dari pihak yang memerintah (*âmir*). Tetapi, *amar* bertendensi kepada tuntutan untuk melakukan dan keinginan untuk mewujudkan sesuatu, sedangkan *nahî* bertenden-

fa huwa wâjib, dan juga pada masalah *al-amr bi asy-syaifa huwa nahyun 'an dhiddih,* dan lain-lain dari perintah dan larangan yang berdampak pada perbuatan lain, yang tidak dimaksudkan untuk dirinya sendiri. Ia mencontohkan bahwa ketika kita jumpai nash-nash yang menyatakan bahwa "Tuhan tidak menyukai orang-orang yang berlebihan", maka kita secara tegas dapat menyatakan bahwa ungkapan tersebut bukanlah perintah atau larangan yang jelas. Tetapi, mengandung makna atau alasan bahwa Tuhan tidak menyukai sesuatu yang berlebihan, sehingga dapat disimpulkan bahwa kalaupun tidak dilarang, minimal pemborosan itu tidak dikehendaki Tuhan.[110] Kalau kita proyeksikan kepada pendapat para ahli hukum Islam lain, *amar* dan *nahî* yang dikemukakan Asy-Syâṭibî dalam bentuk ini merupakan *amar* dan *nahî* dalam kategori berita yang mengandung makna perintah.

Lebih lanjut, Asy-Syâṭibî menyatakan bahwa perintah atau larangan tersebut ada yang sifatnya mengikat dan ada yang sifatnya tidak mengikat. Dari konsep sermacam ini, dapat ditarik pola-pola hukum seperti yang dikenal selama ini. Sifat mengikat bagi perintah melahirkan pola hukum wajib, sedangkan yang tidak mengikat melahirkan pola hukum sunnat. Sedangkan sifat mengikat untuk larangan melahirkan pola hukum haram dan yang tidak mengikat melahirkan pola hukum makruh. Bagaimana halnya dengan mubah? Masih silang pendapat dan menarik untuk diteliti lebih lanjut.

Sehubungan dengan hal di atas, seperti telah disinggung, bahwa *faqîh-sûfî* menganggap tidak ada perbedaan signifikan di antara kategori-kategori tersebut, sehingga menyebabkan mereka hanya mengakui adanya dua bentuk *amar* dan *nahî* yang dipahami secara kaku, yaitu masing-masing wajib dan haram. Dalam menanggapi hal ini, Asy-Syâṭibî mengemukakan bahwa mereka memahami perintah dan larangan sebagai apa yang kita

110. *Ibid.,* hlm. 110-101.

pahami dengan *'azîmah,* sementara sunnah dan makruh mereka pahami sebagai *rukhṣah.* Implikasinya, mereka menganggap dosa kecil sama dengan dosa besar, dan itu merupakan sikap berlebihan dalam kesalehan yang tidak pada tempatnya. Sebab, Tuhan tentunya memiliki tujuan sendiri ketika memperkenalkan *rukhṣah* dan menjadikannya bagian dari hukum, serta Ia tidak mungkin memperkenalkannya tanpa tujuan tertentu.[111]

2. *Dalâlah at-Alfâzh 'Alâ al-Ahkâm*

Sebelum Asy-Syâṭibî, wacana penunjukan lafaz terhadap hukum (*dalâlah at-Alfâzh 'Alâ al-Ahkâm*) telah menjadi bagian pembicaraan penting di kalangan ahli hukum Islam lain. Hanâfiyah telah menawarkan empat bentuk lafaz, sebagai berikut:

Pertama, 'ibârah an-nash, yaitu penunjukan lafaz kepada makna yang segera dapat dipahamkan dan makna itu memang dikehendaki oleh konteks pembicaraan, baik maksud itu *aṣlî* (utama) maupun *tabi'î* (sekunder).[112] Untuk memahami ini, kita ambil contoh firman Allah tentang perkawinan:

> *Dan jika kau takut tidak akan berlaku adil terhadap hak-hak perempuan yang yatim (bila kamu mengawininya), maka kawinlah wanita-wanita yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan berlaku adil, maka kawinilah seorang saja...* (QS Al-Nisâ' [4]: 3)

Berdasarkan *'ibârah an-nash,* dapat diambil tiga pengertian, yaitu dibenarkan mengawini perempuan-perempuan yang disenangi, jumlah istri dibatasi hingga empat orang saja, dan jika dikhawatirkan tidak dapat berlaku adil, hanya dibenarkan mengawini seorang perempuan saja. Maksud *aṣlî* (utama) nash adalah pengertian kedua dan ketiga, maksud *tâbi'î* (sekunder) nash

111. *Ibid.,* hlm. 109-115.

112. 'Alâ Ad-Dîn Al-Bukhârî, *Kasyf al-Asrâr 'alâ Uṣul al-Fiqh al-Bazdawî,* Jilid 1, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1307 H), hlm. 67.

adalah pengertian yang pertama. Maksud *aşlî* dapat diketahui melalui latar belakang historis suatu nash.

Kedua, isyârah an-nash, yaitu penunjukan suatu lafaz kepada makna yang tidak segera dipahamkan, tetapi makna itu tidak dapat dipisahkan dari makna yang dimaksudkan, baik menurut akal maupun menurut tradisi, baik makna itu jelas maupun samar-samar.[113] Untuk lebih mudah dipahami, kita ambil contoh firman Allah:

> *Tidak ada sesuatu pun (mahar) atas kamu jika kamu menceraikan istri-istrimu sebelum kamu bercampur dengan mereka dan sebelum kamu menentukan maharnya...* (QS Al-Baqarah [2]: 236)

Berdasarkan ungkapan nash, ayat tersebut mengandung pengertian kebolehan menjatuhkan talak sebelum bercampur dan sebelum menentukan maharnya. Tapi, pengertian yang tidak dapat dipisahkan dari nash adalah sahnya mengadakan akad nikah tanpa menentukan maharnya terlebih dahulu. Sebab, talak itu tidak akan terjadi sebelum adanya akad nikah yang sah. Pengertian *iltizâm* inilah yang dikatakan sebagai *isyârah an-nash.*

Ketiga, dalalâh an-nash, yaitu penunjukan suatu lafaz bahwa hukum yang didapat dari nash yang disebutkan berlaku pula bagi perbuatan yang tidak disebutkan dalam nash, karena ada persamaan *'illah* antara kedua macam perbuatan itu.[114] Pengertian ini lebih mudah dipahami dengan mengambil contoh firman Allah:

> *...maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan uff (ah) dan janganlah kamu membentak mereka...* (QS Al-Isrâ' [17]: 23)

Berdasarkan ungkapan lafaz tersebut, dapat kita pahami bahwa kita dilarang mengatakan perkataan *uff* kepada kedua orangtua. Tetapi, berdasarkan *dalâlah an-nash,* dipahami bahwa kita juga dilarang memaki dan memukul kedua orangtua, karena

113. *Ibid.,* hlm. 68.
114. *Ibid.,* hlm. 72

sama-sama menyakiti.

Keempat, iqtidhâ an-nash, yaitu petunjuk makna yang dipahami dari balik nash berdasarkan pertimbangan logis, sehinga diyakini bahwa petunjuk itulah yang dikehendaki.[115] Umpamanya, *hadis* Nabi yang artinya: *"Diangkat dari umatku kesalahan, kelupaan dan sesuatu yang dipaksakan orang kepadanya."*[116] Berdasarkan ungkapan lafaz tersebut, berarti kesalahan, kelalaian, dan pemaksaaan tidak mungkin terlepas dari manusia. Tetapi, akal meyakini bahwa bukan makna itu yang dimaksudkan Nabi. Karena kenyataannya manusia itu sering salah dan lupa. Sebab itu, yang diangkat atau dihilangkan dari umat adalah dosa atau hukumnya. Makna semacam ini diambil berdasarkan *iqtidhâ an-nash.*

Variasi lain tentang persoalan ini dikemukakan oleh ulama-ulama *mutakallimîn* atau Syâfi'iyah dengan istilah dalil *manṭûq* dan *mafhûm. Manṭûq* adalah suatu hukum yang ditunjuk oleh lafaz itu sendiri, sesuai dengan ucapan, baik dalam bentuk *ṣarîh* (jelas), yaitu lafaz yang langsung dapat dipahami secara *muṭâbaqah* dan *tadhammun* atau bentuk *ghairu ṣarîh* (tidak jelas), yaitu lafaz yang diciptakan tidak untuk pengertian lafaz itu, tetapi ada petunjuk lafaz terhadap hukum yang harus dipahami melalui *iltizâm* (korelasi), bukan secara *muṭâbaqah* atau *tadhammun*, yang diperinci kepada tiga bentuk, yaitu: *dalalâh al-iqtidhâ, dalalâh al-ima'*, dan *dalalâh al-isyârah.*[117]

Mafhûm adalah suatu hukum yang tidak ditunjuk oleh ucapan lafaz itu sendiri, melainkan dari pemahaman (implisit) ucapan lafaz tersebut, yang terbagi kepada dua macam, yaitu: *mafhûm muwâfaqah* dan *mafhûm mukhâlafah. Mafhûm muwâfaqah* adalah apabila hukum yang dipahami (secara implisit) sama dengan

115. *Ibid.*, hlm. 75.
116. Hadis ini diriwayatkan oleh Ibn Mâjah dalam *Bâb talâq al-mukah wa an-nâsî*, nomor 2044 dan 2035.
117. Muṣṭafâ Saîd Al-Khin, *Aśar al-ikhtilâf fi al-Qawâ'id al-Uṣuliyah fi ikhtilâf al-Fuqahâ'*, hlm. 138-143.

hukum yang ditunjukkan oleh ucapan lafaz (secara eksplisit), baik dalam dimensi *faḥwâ al-khitâb* (manakala hukum yang dipahami secara implisit lebih utama dari hukum yang dipahami secara eksplisit) atau *laḥn al-khitab*.

Untuk lebih mudah dipahami, kita contohkan firman Allah (QS Al-isrâ [17]: 23) di atas. Secara eksplisit, ayat ini melarang kita berkata *uff* (kata yang menyinggung perasaan) kepada orangtua; dan secara implisit, dipahami bahwa kita tidak dibenarkan memukul orangtua. Pengertian implisit ini lebih utama dari pengertian eksplisit. Sedangkan *laḥn al-khiṭâb,* manakala yang dipahami secara implisit sama dengan petunjuk eksplisit (ucapan lafaz). Seperti memahami tidak dibenarkan membakar harta anak yatim (makna implisit) berdasarkan larangan memakan anak yatim (eksplisit) seperti sebutan dalam ayat 10 surah Al-Nisâ'. Membakar dan memakan adalah sama-sama menghabiskan harta.

Majhûm Mukhâlafah adalah manakala yang dipahami berbeda hukumnya dari yang ditunjuk oleh ucapan lafaz, baik bentuk positif maupun negatif. Dengan kata lain, petunjuk lafaz tentang adanya hukum bagi yang tidak ada nashnya berbeda dari apa yang ditunjuk oleh ucapan atau *manṭûq*.[118] Ulama *Syâfi'iyah* telah membagi *majhûm mukhâlafah* kepada beberapa macam, seperti *majhûm sifat, majhûm 'illat, majhûm syarat, majhûm 'adad, majhûm gâyah, majhûm haṣr,* dan *majhum laqab,* seperti yang dapat dilacak dalam kitab-kitab *uṣûl al-fiqh* aliran ini.

Bila konsep Hanâfiyah dan *Mutakallimîn* di atas kita cermati, pada hakikatnya tidak ditemukan perbedaan signifikan. Apa yang disebut Hanâfiyah dengan *isyârah an-nash* sama dengan *isyârah an-nash* di kalangan *Mutakallimîn;* apa yang disebut Hanâfiyah dengan *iqtidhâ' an-nash* sama dengan *iqtidhâ' an-nash* di kalangan *Mutakallimîn;* apa yang disebut Hanâfiyah dengan *dalalâh an-nash,* sama dengan *majhûm muwâfaqah* di kalangan *Mutakallimîn;* apa

118. *Ibid.,* hlm. 133-134.

yang disebut Hanâfiyah dengan *'ibârah an-nash* sama dengan *mantuq ṣarih* di kalangan *mutakallimîn.* Namun, Hanâfiyah tidak memberikan formulasi tentang *mafhûm mukhalafah,* dan menganggapnya sebagai cara penggunaan dalil yang *fâsid.* Alasannya, penyebutan salah satu sifat bukan berarti meniadakan sifat yang lain.[119]

Sehubungan dengan wacana di atas, analisis Asy-Syâṭibî dimulai dengan mengemukakan dua klasifikasi petunjuk lafaz terhadap makna: *Pertama,* dilihat dari segi lafaz-lafaz dan ungkapan-ungkapan *muṭlaq* (tidak terkait dengan lafaz atau ungkapan lain) yang menunjukkan makna-makna *muṭlaq* pula, yang disebutnya dengan petunjuk *aṣli (ad-dalâlah al-aṣliyah). Kedua,* dilihat dari segi lafaz-lafaz dan ungkapan-ungkapan *muqayyad* yang menunjukkan makna-makna pembantu, yang disebutnya dengan petunjuk yang mengikuti *(ad-dalâlah at-tâbiah).* Dari segi pertama, menurut Asy-Syâṭibî, semua bahasa adalah sama dan dapat menyampaikan kepada tujuan-tujuan *mukallaf.*[120] Ini berarti, secara implisit, memberi kemungkinan kepada seseorang yang tidak memahami bahasa Arab untuk memahami *syari'ah* atau hukum Islam. Atau setidaknya, memberi kesempatan kepada mereka untuk memberikan sumbangan pemikiran dalam perumusan hukum yang berkaitan dengan bidang-bidang tertentu. Tetapi, dari segi kedua di atas, menurutnya hanya tertentu pada bahasa Arab saja. Karena, sebagai *ad-dalâlah at-tâbiah* yang berfungsi sebagai makna *khâdimah,* ungkapan berita sangat tergantung kepada *mukhbir, mukhbar 'anhu, mukhbar bihi, nafs al-khabar,* dalam masa sekarang dan konteks tertentu, jenis gaya bahasa berupa *al-idhâh (*jelas), *al-ikhfâ* (tersembunyi), al-*îjâz* (sedikit ungkapan banyak makna), *al-iṭnâb* (panjang ungkapan sedikit makna), dan sebagainya, yang sering tidak ditemukan dalam bahasa selain Arab.

---

119. *Ibid.,* hlm. 145.
120. Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât fî Uṣûl asy-Syari'ah,* hlm. 98.

Berdasarkan konsep dasar klasifikasi makna lafaz di atas, persoalan yang didiskusikan Asy-Syâṭibî adalah tentang penggunaan makna-makna tersebut dalam penetapan hukum. Menurutnya, dari segi makna asli tidak ada masalah lagi tentang keabsahan memeganginya sebagai petunjuk atas hukum secara mutlak, dan perbedaan pendapat pun tidak sampai meluas sama sekali. Umpamanya, bentuk-bentuk lafaz *amar, nahî, umûm, khuṣuṣ,* dan sebagainya, ketika tidak ada indikasi yang mengalihkan dari tuntutan makna semula. Pandangan Asy-Syâṭibî ini tampaknya identik dengan konsep *ibârah an-nash* di kalangan Hanâfiyah dan konsep *Manṭûq* di kalangan *Mutakallimîn* atau *Syâfi'iyah.*

Berbeda dari makna *aṣlî* penggunaan makna *tâbi'î* sebagai petunjuk dalam penetapan hukum Islam, telah terjadi perbedaan pendapat para ulama yang disebabkan karena status makna *tâbi'î* yang merupakan tambahan dari makna *aṣlî.* Asy-Syâṭibî sendiri, dalam hal ini, telah mengidentifikasi dua kelompok pemikir yang dapat diringkas sebagai berikut:[121]

1. *Pertama,* kelompok yang disebutnya *muṣaḥḥih* (plural: *muṣaḥḥihûn),* yaitu kelompok yang membenarkan penggunaan makna *tâbi'î* dalam penetapan hukum Islam. Mereka mengemukakan argumen sebagai berikut: (1) Jenis ini ada kemungkinan untuk diakui *dalalâh*nya sesuai dengan apa yang ditunjuknya dan ada kemungkinan tidak. Kemungkinan untuk tidak diakui tidak akan terjadi dalam realitasnya, karena memang ada lafaz yang diciptakan untuk makna semacam itu, sehingga harus diterima, sekalipun ia adalah makna tambahan atas makna *aṣlî.* Jika tidak diakui, maka pembicaraan tidak sah atau tidak dapat dipahami. Manakala makna ini menuntut suatu hukum *syara',* maka tidak boleh mengabaikannya, sebagaimana tidak mungkin mengabaikan makna jenis pertama. Dengan demikian, makna *tâbi'î* ini haruslah diakui.

121. *Ibid.,* hlm. 63-68.

Kalau kita proyeksikan kepada ulama-ulama sebelumnya, konsep yang dikemukan Asy-Syâṭibî ini sama dengan apa yang disebut Hanâfiyah dan *Mutakallimûn* dengan *iqtidhâ an-nash.* (2) sesungguhnya ber*istidlâl* (penggunaan dalil) dalam *syarî'ah* dipandang hanya dari segi bahwa dasar *syarî'ah* itu diturunkan dalam bahasa Arab, bukan dari segi keadaannya sebagai kalam saja. Sepanjang bahasa Arab, ia mengandung dua segi makna yang berkaitan, yakni *aşlî* dan *tabi'î*, dan dapat dikatakan sebagai *şifat* dan *mauşûf* atau *faşal* dan *khaşşah* semuanya tidak dapat dipisahkan. Dengan demikian, mengambil makna segi pertama (makna *aşlî)* saja, tidak segi kedua (makna *tabi'î*), sama halnya dengan men*takhşiş* tanpa ada *mukhaşîş* dan men*tarjîh* tanpa ada *murajjih,* dan itu tidak dibenarkan *(bâtil).* (3) Para ulama telah mengakuinya dan telah menjadikannya sebagai petunjuk hukum dari segi makna *tâbi'î* dalam banyak kasus hukum. Banyak contoh yang dapat dikemukakan, seperti makna *tâbi'î* yang ditarik dari firman Allah dalam surah Al-Baqarah ayat 187. Ayat ini, berdasarkan makna *tâbi'î,* mengandung kebolehan seseorang junub sampai pagi bulan Ramadhan dan puasanya tetap sah, karena kebolehan berhubungan suami-istri hingga terbit matahari menuntut makna *tâbi'î* itu, sekalipun ayat tersebut bukanlah bertujuan menjelaskan maksud *aşlî.* Karena yang *lazim* langsung menyentuh persoalan, yakni makna *aşlî,* yang bertujuan untuk membolehkan berhubungan suami-istri, makan, dan minum. Konsep ini tampaknya identik dengan *isyârah an-nash* di kalangan Hanâfiyah dan *Mutakallimîn.*

2. *Kedua,* kelompok yang disebutnya *mâni'* (plural: *mâni'ûn),* yaitu kelompok yang tidak mengakui makna *tabi'î* untuk digunakan dalam penetapan hukum. Mereka pun mengemukakan alasannya sebagai berikut: (1) makna *tabi'î* ini hanya bersifat perkiraan (hipotesis) yang berfungsi sebagai pembantu makna *aşlî* dan dengan mengikuti makna *aşlî* tersebut, *dalâlah*nya terhadap makna hanya sebagai penguat dan penjelas makna

aşlî. Sebagaimana halnya pada lafaz *amar* yang mengandung makna celaan, yang karenanya tidak dapat diterima sebagai makna *amar* hakiki. Sebagaimana juga dalam surah Yusuf ayat 82, dengan perintah bertanya kepada kampung sebagai hukum. Ini bukan *amar* hakiki. Konsep ini identik dengan apa yang diakui Hanâfiyah sebagai *iqtidhâ' an-nash 'aqlan* atau yang diakui kalangan *Mutakallimîn* sebagai *iqtidhâ an-nash (dalâlah al-iqtidhâ')*, yang memang diperselisihkan oleh para ahli hukum Islam. (2) Seandainya makna *tâbi'î* dapat dijadikan petunjuk hukum tanpa makna *aşlî*, berarti ia menggeser makna *aşlî*. Ini berarti menyalahi aturan dasar yang tidak boleh terjadi. (3) Sesungguhnya penciptaan makna *tâbi'î* hanya sebagai pengikut makna *aşlî*, yang tidak boleh diakui. Seandainya diakui, berarti hal itu sudah keluar dari tujuan penciptaan dasarnya. Akibatnya, akan terjadi penetapan hukum hanya berdasarkan makna *tâbi'î*, dengan mengabaikan tujuan penciptaan bahasa Arab, suatu tindakan yang tidak dibenarkan.

Masing-masing dua kelompok di atas, menurut Asy-Syâṭibî, mempunyai kelemahan. Mereka melupakan unsur penting lain, yang disebutnya dengan adab *syar'iyah*. Dalam melakukan rekonstruksi dan moderasi terhadap dua kelompok pemikiran ini, ia menawarkan konsep *al-iqtidhâ' bi al-afâl*,[122] yaitu petunjuk lafaz terhadap makna-makna tambahan dari makna *aşlî* dengan mengikuti adab-adab *syar'iyah* yang mudah dipahami oleh setiap orang yang mempunyai akal sehat, sehingga ia diakui dalam *syarî'ah*, dan segi makna kedua (makna *tâbi'î*) yang secara umum tidak lari dari *dalâlah* ini.[123]

Adab-adab *syar'iyah* yang dimaksudkan Asy-Syâṭibî di atas adalah gaya-gaya bahasa panggilan yang digunakan dalam nash-nash hukum, yaitu: *Pertama*, panggilan Allah terhadap

122. *Ibid.*, hlm. 99.
123. *Ibid.*, hlm. 97.

hamba-hamba-Nya dan panggilan hamba-hamba terhadap Tuhan di dalam Al-Quran terkadang sebagai *hikâyah* dan terkadang sebagai *ta'lîm*. Panggilan Allah kepada hamba digunakan dengan huruf *nidâ'* (huruf yang digunakan untuk memanggil), sedangkan panggilan hamba terhadap Allah tanpa huruf *nidâ'*, karena huruf *nidâ'* itu pada dasarya adalah untuk menjagakan, dan Allah Mahasuci untuk dijagakan. *Kedua,* panggilan hamba kepada Tuhan adalah panggilan kegairahan dan tuntutan untuk kebaikan kondisinya, sehingga dalam Al-Quran sering digunakan dengan kata *Rabb* (Wahai Tuhan). *Ketiga, Adab syar'iyah* itu terkadang digunakan dengan *kinâyah* dalam hal-hal yang malu untuk menerangkannya dengan kata yang tegas, sebagaimana *kinâyah* bagi *jimâ'* dengan menggunakan kata *al-libâs* dan *al-mubâsyarah, kinâyah* bagi *qadhâ'* hajat (buang air) dengan menggunakan kata *al-gâ'it. Keempat, p*enggunaan ungkapan sesuatu yang jauh menjadi seakan-akan dekat. *Kelima, adab syar'iyah* yang nash-nashnya tidak menghubungkan kejahatan kepada Allah, sekalipun Dialah yang menjadikan segala sesuatu. *Keenam, adab syar'iyah* tentang *munâzharah* dan berargumen. *Ketujuh, adab syar'iyah* dalam memberlakukan semua urusan yang berkaitan dengan adat yang berlaku dalam suatu masyarakat tertentu. Dalam kesimpulannya, Asy-Syâṭibî menyatakan bahwa kelemahan-kelemahan yang ada dalam penggunaan makna *tâbi'î* dapat diatasi dengan memerhatikan segi penting yang disebutnya sebagai *al-iqtidhâ' bi al-af'âl.*[124] Asy-Syâṭibî tampaknya ingin mengatakan bahwa unsur akhlak (moral) terhadap Tuhan dan sesama manusia haruslah dipertimbangkan dalam memahami petunjuk-petunjuk lafaz atau nash-nash terhadap hukum, sehingga unsur *ilâhî* dan unsur *manusiawi* dapat terpenuhi dalam penetapan hukum Islam.

124. *Ibid.*, hlm. 97-102.

3. *Muḥkam-Mutasyâbih*

Istilah *muḥkam* dalam pandangan Asy-Syâṭibî dimaksudkan untuk dua pengertian, yaitu umum dan khusus. *Muḥkam* dalam pengertian khusus adalah kebalikan dari *mansûkh,* yang diistilahkan para ulama dengan *an-nâsikh* (yang menghapus). *Muḥkam* dalam pengertian umum adalah nash yang jelas yang kejelasan maknanya tidak memerlukan nash lain,[125] sekalipun tidak serta merta langsung dapat diterapkan secara parsial dalam penetapan hukum Islam, sesuai dengan prinsip dasar epistemologinya.

Kebalikan *muḥkam* adalah *mutasyâbih,* yang juga mempunyai pengertian khusus dan umum. Dalam pengertian khusus, *mutasyâbih* adalah nash yang *mansûkh.* Sedangkan dalam pengertian umum adalah nash yang maksudnya tidak jelas (bila dilihat) dari lafaznya itu sendiri,[126] dan untuk mendapatkan pengertiannya tergantung kepada penelitian dan perenungan. *Mutasyâbih* dalam pengertian umum ini sudah menjadi wacana pembicaraan para ahli tafsir Al-Quran dalam menjelaskan makna firman Allah:

> *Dialah yang menurunkan Al-Kitab (Al-Quran) kepadamu. Di antara isinya ada ayat-ayat yang muhkamat, itulah pokok-pokok isi Al-Quran dan yang lain ayat-ayat mutasyabihat.* (QS Âli 'Imrân [3]: 7)

Termasuk dalam pengertian *muḥkam* dan *mutasyâbih* kategori kedua (umum) ini adalah dalam sabda Nabi: *al-ḥalâl bayyinun wa al-ḥarâm bayyinun wa mâ bainahumâ mutasyâbihât.*[127] Apabila direnungi, didapatkan pengertian *al-mansûkh, al-mujmal, azh-zhâhir, al-'âmm,* dan *al-muṭlaq* sebelum diketahui penjelas-penjelasnya, masuk dalam kategori *mutasyâbih,* sedangkan

125. *Ibid.,* Jilid 3, hlm. 50-51.
126. *Ibid.,* hlm. 51.
127. Hadîś ini diriwayatkan oleh Bukhârî dalam *Kitâb al-Îmân* nomor 50, Muslim dalam *kitâb al-Musâqah* nomor 2996, Turmuźî dalam *kitâb al-Buyû' 'an Rasûl Allâh,* An-Nasa'î dalam *kitâb al-Buyû'* nomor 4377 dan dalam *kitab al-Asyribah* nomor 5614, dan Ad-Dâramî dalam *kitâb al-Buyû'* nomor 2419.

an-nâsikh, al-mubayyan, al-mu'awwal, al-mukhaṣṣaṣ, al-muqayyad masuk dalam kategori pengertian *muḥkam.*[128]

Asy-Syâṭibî memandang bahwa ayat-ayat *mutasyâbihat* kenyataannya memang ada, tetapi kuantitasnya masih perlu didiskusikan. Ia sendiri memandang bahwa jumlahnya hanya sedikit, bukan seperti yang dipahami sebagian ulama. Adanya anggapan banyaknya jumlah ayat *mutasyâbihât* ini tampaknya merupakan problem kompetensi, kemampuan, dan kepentingan individu dalam memahami nash, di samping ada maksud untuk menghindari benturan dengan problem yang mereka hadapi yang menyangkut ideologi. Argumen yang dikemukakan Asy-Syâṭibî untuk mendukung pendapat tersebut adalah nash di atas. Proposisi *muḥkamât hunna umm al-kitâb* dalam analisisnya yang menunjukkan bahwa yang *muḥkam* adalah bagian terbesar. Sebagaimana ungkapan *umm asy-syai'* artinya sebagian besar sesuatu atau mayoritas. Sedangkan kata *wa ukhar mutasyâbihât* menunjukkan kuantitas ayat *mutasyâbihât* hanyalah sebagian kecil.[129]

Kendati demikian, menurut Asy-Syatibi, *mutasyâbihât* itu tidak mungkin terdapat dalam ayat yang mengandung prinsip-prinsip universal hukum. Ia hanya terdapat pada ayat-ayat partikular yang mengandung persoalan-persoalan khusus, yaitu aturan hukum yang berkenaan dengan kasus tertentu. Sebab, apabila bahasa hukum yang menghasilkan prinsip-prinsip universal tersebut bersifat samar-samar, maka seluruh kandungan *syarî'ah* adalah samar dan kenyataannya tidak demikian.[130] Sejalan dengan ini, Abdul Karîm Zaidân menyatakan bahwa lafaz yang *mutasyâbih* ini tidak ditemukan dalam ayat atau *ḥadîś* hukum *syara' 'amaliyah*, karena kandungan nash-nash hukum tersebut dimaksudkan untuk

128. Abû Isḥâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât fi Uṣûl asy-Syarî'ah*, hlm. 51.
129. *Ibid.*
130. *Ibid.*

diamalkan, bukan untuk diyakini semata-mata.[131]

4. *Mujmal-Mubayyan*

Para ahli hukum Islam memandang bahwa lafaz *mujmal* adalah lafaz atau ungkapan yang masih memerlukan penjelasan, seperti kata *qurû'* yang mengandung arti suci atau *ḥaidh*. Penjelasan tersebut maksudnya adalah untuk mengeluarkan sesuatu dari keadaan yang samar sehingga menjadi jelas. Lafaz yang telah ada penjelasannya disebut *mubayyan*.[132] *Kemujmalan* tersebut, baik lafaz tunggal atau kalimat sempurna, tidak dapat langsung digunakan dalam penetapan hukum, sampai ada penjelasan dari dalil lain, baik dalam bentuk perkataan maupun perbuatan.

Tidak seperti para ahli hukum Islam lain yang hanya bertumpu kepada persoalan lafaz, Asy-Syâṭibî menguraikan masalah *mujmal-mubayyan* ini dengan beranjak dari tugas seorang ulama sebagai pewaris Nabi. Ia memandang bahwa Nabi Saw. adalah penjelas ayat-ayat yang bersifat *ijmâl*, baik dengan perkataan, perbuatan maupun persetujuannya. Perkataan, perbuatan, dan diamnya Nabi merupakan suatu perilaku yang memberi penjelasan tentang kebenaran dan kewajiban-kewajiban hukum. Banyak ayat dan *ḥadîṡ* yang dikemukakan sebagai argumen pandangannya ini.[133]

Selanjutnya, dia menjelaskan bahwa para ulama adalah pewaris Nabi, sebab itu penjelasan yang *ijmâl* menjadi haknya sesuai dengan ke-*'âlim*-annya tersebut, dan mereka dituntut melakukan sesuatu hukum sesuai dengan yang dijelaskannya tersebut sebagai suatu kebenaran, sebagaimana yang dilakukan oleh Nabi. Penjelasan itu dapat dalam bentuk perkataan ataupun

131. 'Abdul Karîm Zaidân, *al-Wajîz fi Uṣûl al-fiqh*, (Beirût: Mu'assasah ar-Risâlah, 1998), hlm. 353.
132. Lihat Jalâluddin Al-Maḥallî, *al-Waraqât fi Uṣûl al-Fiqh*, hlm.13
133. Wahbah Az-Zuhailî, *Uṣûl al-Fiqh al-Islâmî*, hlm.340 dan 329-331

perbuatan.[134] Apabila penjelasan itu dalam bentuk perkataan dan perbuatan sekaligus, itulah penjelasan tingkat tinggi, sebagaimana penjelasan tentang bersuci, puasa, shalat, haji, dan bentuk-bentuk ibadah atau *'âdât*. Apabila dalam bentuk salah satunya saja, tetap disebut dengan *al-bayân,* sekalipun masing-masing berdiri sendiri sesuai dengan konteksnya.[135]

Ada dua alasan utama yang dikemukakan Asy-Syâṭibî untuk memperkuat pandangan ini. *Pertama,* adanya petunjuk Nabi yang menyatakan bahwa para ulama itu adalah pewaris para nabi. Dengan demikian, manakala tugas pemberi penjelasan itu ada pada yang diwarisi (Nabi), maka secara otomatis juga ada pada yang mewarisi (ulama). Jadi, prinsip penyampaian adalah penjelasan hukum *syarî'ah*. Artinya, penjelasan seorang *muballig* adalah penjelasan tentang hukum *syarî'ah. Kedua,* banyak dalil relevan dengan fungsi ulama, baik ayat Al-Quran atau *ḥadîś.*[136]

Mengingat aspek kebahasaan hanyalah metode memahami nash-nash dari aspek verbal, sehingga belum mampu mendapatkan makna nash secara utuh, maka para ahli hukum Islam, termasuk Asy-Syâṭibî, merumuskan metode-metode substansial yang lazim disebut dengan *al-qawâ'id asy-syar'iyah* atau dalam bahasa metodologis disebut *aṭ-ṭarîqah al-ma'nawiyah,* yang uraiannya sebagai berikut.

E. Metode Penetapan Hukum Islam Substansial *(Ma'nawiyah)*

Metode penetapan hukum Islam substansial, yang bertumpu kepada makna implisit nash-nash, telah mengkristal ke dalam bentuk-bentuk metode penetapan hukum Islam, umpamanya *qiyâs, istiḥsân, maṣlaḥah mursalah,* dan lain-lain, seperti dikemukakan

134. *Ibid.*, hlm. 176.
135. *Ibid.*, hlm. 177.
136. *Ibid.*, hlm.176

dalam berbagai literatur ilmu *uṣûl al-fiqh*. Pandangan Asy-Syâṭibî yang saya anggap penting untuk dikemukakan di antaranya adalah dalam bahasan berikut.

1. *al-Qiyâs*

Qiyâs, yang secara etimologis berarti "mengukur", "membandingkan" sesuatu dengan sesuatu yang lain, didefinisikan oleh para ahli hukum Islam dengan menyamakan hukum cabang kepada hukum asal, karena sama alasannya.[137] Kendati Asy-Syâfi'î memberikan makna yang sama antara *al-qiyâs* dan *al-ijtihâd*,[138] namun terlihat bahwa *al-qiyâs* adalah bagian dari praktik *al-ijtihâd*.

Dari konsep para ahli hukum Islam di atas, dapat dipahami bahwa *al-qiyâs* adalah suatu usaha untuk mengategorikan suatu makna (cabang) kepada makna lain (pokok), karena makna cabang itu ada kemiripannya dengan makna pokok, kemudian diproyeksikan, baik sifat (*'illah*) hukum cabang tersebut lebih utama atau serupa, sehingga muncul teori yang disebut dengan *qiyâs aulawî, qiyâs musâwî,* dan *qiyâs adnâ*. Qiyâs *aulawî* adalah *qiyâs* yang *'illah* hukum cabangnya lebih kuat (utama) dari hukum asal. Umpamanya, meng-*qiyâs*-kan 'memukul' orangtua dengan mengatakan *"uff"* kepada mereka, seperti dalam firman Allah dalam surah Al-Isrâ' [17]: 23. *Qiyâs musâwi* adalah *qiyâs* yang *'illah* hukum cabangnya sama dengan hukum asal. Umpamanya meng-*qiyâs*-kan larangan "membakar harta benda anak yatim" dengan larangan "memakan harta benda mereka", seperti firman Tuhan dalam surah Al-Nisâ' [4]: 10. Q*iyâs adnà* adalah *qiyâs* yang *'illah* hukum cabangnya lebih lemah dari *illah* hukum asalnya. Umpamanya, meng-*qiyâs*-kan apel dengan gandum dalam hal berlakunya hukum

137. Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Alî Asy-Syîrâzî, *al-Luma' fi Uṣûl al-Fiqh*, hlm. 51.
138. Muhammad ibn Idrîs Asy-Syâfi'î, *ar-Risâlah*, (Kairo: Dâr at-Turâs, 1979), hlm. 477.

ribâ' fadhal, karena sama-sama sejenis makanan.

Selanjutnya, dalam upaya membedakannya dari *al-qiyâs al-mantiqî,* para pendukung teori *al-qiyâs* juga telah berusaha memberikan batasan-batasan tertentu, dengan berusaha menautkan hukum cabang kepada nash-nash melalui media *'illah* hukum, sehingga muncullah teori tentang pembagian *qiyâs* kepada *qiyâs illah*, *qiyâs dalâlah*, dan *qiyâs syabah,* dan merumuskan suatu konsep *al-munâsib* dan segi pandangan *asy-Syâri'* terhadap eksistensi *'illah.*

Qiyâs 'illah adalah suatu *qiyâs* yang *'illah*nya, menurut akal, mengharuskan adanya hukum, seperti meng-*qiyâs*-kan "memukul" dengan "*Uff*" kepada orangtua, karena sama-sama menyakiti mereka. *Qiyâs dalâlah* adalah suatu *qiyâs* yang *'illah*nya menunjukkan adanya hukum, tetapi menurut akal, *'illah* tersebut tidak mewajibkan adanya hukum, seperti meng-*qiyâs*-kan harta anak kecil "kepada" harta orang dewasa" dalam hal kewajiban zakat, karena (*'illah*nya) sama-sama harta. Tetapi, dari segi pemiliknya, ada perbedaan mendasar antara anak kecil dan orang dewasa tersebut. Sedangkan *qiyâs syabah* adalah suatu *qiyâs* yang *'illah* pada cabang bervariasi kemudian di-*qiyâs*-kan kepada *'illah* yang lebih banyak keserupaannya dengan *'illah* hukum asal. Selanjutnya, mengingat *'illah* tersebut ada yang jelas dan ada yang tidak jelas, muncullah teori *qiyâs jalî* dan *qiyâs khafî*, dan ini akan terlihat dalam bahasan tentang *istiḥsân.*

Mengenai konsep *al-munâsib*, analisis yang dikemukakan para ahli hukum Islam berpangkal kepada segi anggapan *asy-Syâri'* terhadap eksistensi *'illah* pada *qiyâs*, yang mereka klasifikasikan kepada empat kategori: *Pertama, al-munâsib al-mu'aṡṡir*, yaitu suatu kaitan yang oleh *asy-Syâri'* diberi tanda bahwa kaitan itu adalah *'illah* hukum, baik tanda tersebut dalam bentuk nash yang jelas maupun dalam bentuk isyarat. *Kedua, al-munâsib al-mulâ'im*, yaitu suatu kaitan yang tidak dianggap oleh *asy-Syâri'* secara langsung, tetapi secara tidak langsung *asy-Syâri'* menganggapnya sebagai *'illah*

hukum. Dalam hal ini, anggapan tersebut terdapat pada nash lain yang sejenis dengan yang dibicarakan. Umpamanya, ada *hadîś* yang menerangkan bahwa nikah bagi anak perawan harus dimintai izin dari walinya terlebih dahulu. Dalam masalah ini, tidak ditemukan tanda-tanda yang menunjukkan *'illah* perwalian (karena masih kecil atau karena masih perawan). Masing-masing kedua sifat "masih kecil dan masih perawan" ini sesuai untuk dijadikan *'illah* hukum. Ulama Hanâfiyah memilih sifat "masih kecil" sebagai *'illah*nya, dengan mengajukan alasan bahwa *asy-Syâri'* menganggap keadaan atau sifat "masih kecil" sebagai *'illah* dalam masalah kekuasaan terhadap harta benda anak kecil, seperti terdapat dalam firman Allah surah Al-Nisâ' ayat 6. *Ketiga, al-munâsib al-mulgâh*, yaitu sesuatu yang apabila dilihat dari segi zhâhirnya sama dengan esensi hikmah, yaitu sesuatu itu dapat mewujudkan kemaslahatan. Tetapi, ternyata apa yang dianggap maslahat tersebut dianggap oleh *Syâri'* tidak benar (bertentangan dengan nash hukum). *Keempat, al-munâsib al-mursal*, yaitu sesuatu yang menurut mujtahid dapat dijadikan sebagai *'illah* hukum, tetapi *asy-Syâri'* tidak memberikan respons untuk membenarkannya atau menolaknya.[139]

Seperti diketahui bahwa meng-*qiyâs*-kan hukum cabang kepada hukurn asal tidak tertentu kepada satu nash saja. Artinya, ada kemungkinan di-*qiyâs*-kan kepada suatu nash tertentu dan pada saat yang sama dapat juga di-*qiyâs*-kan kepada nash-nash yang lain. Tetapi, prinsipnya bahwa tempat meng-*qiyâs*-kan itu (*maqîs 'alaih*) haruslah berbentuk nash-nash atau paling tidak *ijmâ'*, menurut sebagian para ahli hukum Islam.

Dari unsur-unsur *qiyâs* seperti tergambar dalam definisi di atas, persoalan krusial yang perlu dicermati adalah masalah penentuan *'illah*, yang terkadang kontroversial. *'Illah* adalah "suatu sifat yang berfungsi sebagai pengenal bagi adanya hukum"; tanda adanya hukum; ada *'illah* ada hukum, tidak ada *'illah* maka tidak

139. Wahbah Az-Zuhailî, *Uṣûl al-Fiqh al-Islâmî*, Jilid 1, hlm. 676-690.

ada hukum. Ini sejalan dengan kaidah yang berbunyi: *al-ḥukm yadûr ma'a 'ilatihi wujudan wa 'adaman*. Al-Gazâli merumuskan *'illah* sebagai "suatu sifat yang memengaruhi adanya hukum yang diciptakan Tuhan, bukan esensinya". Baginya, *'illah* itu menjadi sebab adanya hukum dan sebab tersebut diciptakan oleh Tuhan. Pandangan semacam ini, tampaknya berawal dari sikap Al-Gazâli terhadap tugas mujtahid dalam kaitannya dengan eksistensi hukum Islam, yaitu bahwa segala sesuatu itu telah ada hukum dan sebabnya, sedangkan para mujtahid hanya berusaha menemukannya. Atas dasar ini, ia berpandangan bahwa *'illah* itu pada dasarnya adalah sesuatu yang memengaruhi adanya hukum Islam, tetapi pengaruh ini memang telah diciptakan oleh Tuhan. Sementara itu, Al-Âmidî berpendapat bahwa *'illah* itu adalah penggerak hukum.[140] Ada lagi yang mengatakan bahwa *'illah* adalah sesuatu yang mewajibkan adanya hukum.[141] Kendati demikian, pendapat-pendapat tersebut mempunyai titik temu yang sama, yaitu semua mengakui bahwa keberadaan hukum itu karena adanya motif-motif tertentu yang tujuannya untuk merealisasi kemaslahatan dan menolak kemafsadatan.

Sebagaimana para ahli hukum Islam terdahulu, Asy-Syâṭibî juga mengakui eksistensi *al-qiyâs* sebagai metode penetapan hukum Islam. Jalan pemikiran yang dikemukakannya adalah bahwa sesungguhnya dalam Al-Quran itu terdapat prinsip-prinsip yang mengisyaratkan kepada pengertian bahwa dasar-dasar umum atau prinsip-prinsip umum Al-Quran mengandung petunjuk pengakuan keberadaan *al-qiyâs,* sehingga hukum yang dihasilkannya merupakan bagian dari hukum yang dituju oleh dasar-dasar umum tersebut. Selain itu, dapat dipahami bahwa kemutlakan prinsip-prinsip Al-Quran sesungguhnya telah mengandung bagian-bagian yang *muqayyad.* Atas dasar ini, cukup valid bagi kita

140. Saefuddin Al-Âmidî, *Al-Iḥkâm Fî Uṣûl al-Ahkâm,* Jilid 3, hlm. 170.
141. Abû Isḥâq Ibrâhîm ibn 'Alî Asy-Syîrâzî, *al-Luma' fi Uṣûl al-Fiqh*, hlm. 56.

untuk memegangi cabang, dan sejauh kita dapat berpegang dengan penjelasan Sunnah Nabi, terlepas apakah Nabi menetapkan hukum itu benar-benar dengan *al-qiyâs* atau dengan wahyu. Tetapi, yang jelas dalam pandangan *zhâhir* kita, berdasarkan kriterianya ia telah melakukan *al-qiyâs*.[142] Tegasnya, bagi Asy-Syâṭibî, hukum yang diproduk oleh metode *al-qiyâs* tersebut masih masuk dalam ruang lingkup dasar-dasar umum Al-Quran dan Sunnah.

Mencermati pandangan Asy-Syâṭibî semacam ini, saya melihat bahwa ia telah mencoba melakukan moderasi dua konsep penting dalam menyikapi persoalan yang secara khusus tidak disebutkan dalam nash-nash hukum, yaitu konsep *taḫqîq al-manâṭ* dan *al-qiyâs*. Untuk pengujian ini, perlu dikemukakan terlebih dahulu informasi yang disampaikan Ibn Qudâmah ketika ia membantah argumen para penolak metode *al-qiyâs* dalam menyelesaikan persoalan yang secara khusus tidak disebutkan dalam nash-nash hukum. Tokoh beraliran Hambali ini menyatakan bahwa para penolak *al-qiyâs* telah mengemukakan argumen pemberdayaan nash (*at-tanṣîṣ*) dengan bersandar pada premis-premis universal yang didapatkan dari nash-nash sehingga ijtihad hanya pada premis-premis *juz'iyah*, dan tidak perlu dilakukan dengan metode *al-qiyâs*. Umpamanya, berdasarkan kebenaran nash-nash dimunculkan premis universal tentang makanan yang berbunyi: "Semua makanan adalah benda *ribawî*." Dari sini, ijtihad yang dilakukan hanya dalam menentukan apakah sesuatu itu makanan atau bukan. Kalau sesuatu itu adalah makanan, maka masuk dalam kaidah itu, demikian sebaliknya.[143]

Bagi Asy-Syâṭibî, berdasarkan konsepnya di atas, dalam penentuan hukum, baik melalui *al-qiyas* atau premis universal, sesungguhnya tidak perlu dipersoalkan. Karena, sebagai hasil moderasinya, bahwa baik *taḫqîq al-manât* (yakni pendasaran pada premis universal) maupun *al-qiyâs,* sama-sama masuk dalam ruang

142. Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât fî Uṣûl asy-Syarî'ah*, Jilid 4, hlm. 29.

143. Ibn Qudâmah, *Raudah an-Nâdzir wa Junnah al-Munâzhir*, hlm. 278-280.

lingkup dasar-dasar umum *syarî'ah*. Di sini juga terlihat bahwa Asy-Syâṭibî kembali mengapresiasi konsep *al-qiyâs* pada masa sahabat yang tidak terlalu ketat, bukan seperti yang dirumuskan setelah itu.

Banyak contoh *al-qiyâs* yang dikemukakan Asy-Syâṭibî, yang menurutnya tetap dalam ruang lingkup cakupan pengertian umum nash-nash hukum. Umpamanya, Nabi pernah menetapkan hukum tentang tidak dibenarkannya seseorang mengawini seorang perempuan bersama bibinya,[144] yang di*qiyâs*kannya kepada keharaman mengumpulkan dua orang bersaudara, yang dijelaskan dalam Al-Quran surah Al-Nisâ' ayat 23. Hal ini menurutnya jelas termasuk *bâb al-qiyâs,* karena motif atau alasan pencegahannya sama, yaitu apabila dilakukan akan memutuskan hubungan kasih sayang dalam keluarga. *'Illah* yang dikemukakan Nabi tersebut mencerminkan penetapan hukum dengan metode *al-qiyâs*.[145] Namun, seperti telah disinggung bahwa *al-qiyâs* baginya bukanlah dalil terpisah dari nash, tetapi masuk dalam cakupan makna nash universal. Pandangan ini tampaknya sejalan dengan apa yang oleh kalangan Hanâfiyah sebut dengan *dalâlah an-nash,* yang telah dikemukakan pada uraian sebelumnya. Contoh lain (QS Al-Nisâ' [4]: 23), Allah telah menyebutkan tentang *mahram* sepersusuan hanya terhadap ibu dan saudara. Kemudian Nabi meng-*qiyâs*-kan pada semua kerabat sepersusuan *(ar-radhâ'ah) s*eperti bibi, baik sebelah bapak (*al-'ammah*) maupun sebelah ibu *(al-khâlah),* anak saudara baik laki-laki maupun perempuan, dan seterusnya.[146]

---

144. *Hadîś* ini diriwayatkan oleh Al-Bukhârî dalam *Kitâb an-nikâh* nomor 2514 dan 4719, Muslim dalam *Kitâb an-nikâh* nomor 2514, At-Turmuźî dalam *Kitâb an-nikâh* 'an *Rasûl Allâh* nomor 1045, dan An-Nasâ'î dalam *Kitâb an-nikâh* nomor 3236.

145. Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât fî Uṣûl asy-Syarî'ah,* Jilid 4, hlm. 31.

146. *Ibid.*, hlm. 32. Hadis ini diriwayatkan oleh Al-Bukhârî dalam *Kitâb asy-Syahâdah* nomor 2452, *Kitâb an-Nikâh* nomor 4838, Muslim dalam *Kitâb ar-Radhâ'* nomor, 2615, 2616 dan 2617, At-Turmuzi dalam *Kitâb ar-Radhâ'* nomor 1566, dan An-Nasâ'i dalam *Kitâb an-Nikâh* nomor 3248, 3249, 3250, 3241 dan

Dalam merespons adanya *aśar* sahabat yang tampaknya menentang penggunaan metode *al-qiyâs*, Asy-Syâṭibî memandang bahwa riwayat-riwayat semacam ini bertentangan dengan *aśar-aśar* lain dari para sahabat itu sendiri yang membenarkan penggunaannya sebagaimana yang biasa dikemukakan oleh mayoritas ahli hukum Islam dalam membangun teori *al-qiyâs*. Dasar-dasar kontradiktif ini, menurutnya, hendaklah dilakukan kompromi, dengan pengertian bahwa *aśar* yang melarang penggunaan metode *al-qiyâs* itu ditujukan kepada *al-qiyâs al-fâsid*, baik karena tidak memenuhi syarat-syarat *qiyâs*, seperti menyalahi ketentuan nash atau *qiyâs* itu dilakukan oleh orang yang bukan ahlinya, atau penggunaan *al-qiyâs* bukan pada tempatnya. Sedangkan *aśar* yang membolehkan penggunaan metode *al-qiyâs* ditujukan kepada *al-qiyâs aṣ-ṣaḥiḥ*, yaitu memenuhi syarat-syaratnya. Sebab itu, dalam kesimpulannya, ia menyatakan bahwa *al-qiyâs* tersebut dapat dijadikan *ḥujjah* atau metode penetapan hukum Islam.[147] Pandangan senada juga pernah dikemukakan oleh Ibn Qudâmah.[148]

Dalam pandangan Asy-Syâṭibî, *starting point* perbedaan para ulama tentang eksistensi metode *al-qiyâs* adalah respons mereka terhadap prinsip *ta'lîl an-nuṣûṣ*. Mayoritas ahli hukum Islam yang berpandangan bahwa hukum itu dimotivasi oleh alasan tertentu yang dapat dipahami akal, dan alasan *('illah) itu* menjadi pendorong untuk memproyeksikan hukum dari asal kepada cabang, maka mereka mengakui metode *al-qiyâs*. Sedangkan para ahli hukum yang berpandangan bahwa hukum-hukum yang terdapat dalam nash-nash itu tidak dimotivasi oleh alasan-alasan tertentu yang membawa hukum kepada apa yang ada di balik nash, seperti kelompok Zhâhiriyah, yang tidak mengakui keberadaan metode *al-qiyâs*.[149]

3251.

147. *Ibid.*, Jilid 2, hlm. 421.

148. Ibn Qudâmah, *Raudah an-Nâdzir wa Junnah al-Munâzhir*, hlm. 283-285.

149. Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât fî Uṣûl asy-Syarî'ah*, Jilid

Memperkuat konsep di atas, dalam merespons adanya anggapan bahwa penggunaan *al-qiyâs* tidak dibenarkan dengan alasan penggunaannya yang berarti telah menambah-nambah aturan yang tidak disebutkan dalam nash, seperti yang dipegangi oleh kelompok Zhâhiriyah, maka Asy-Syâṭibî mengemukakan bahwa *al-qiyâs* itu bukanlah semata-mata penggunaan akal, tetapi masih tetap dalam lingkup dalil-dalil seperti banyak dikemukakan dalam kitab tentang *al-qiyâs.* Apabila *asy-Syâri'* itu telah menunjukkan bahwa pengategorian kasus cabang kepada kasus yang ada nashnya diakui, maka penggunaan *al-qiyâs* itu sendiri termasuk yang diakui oleh *asy-Syâri'* dan sejauh itu Nabi sendiri telah mengakui keberadaannya.[150]

Dalam metode *al-qiyâs* ini, seperti telah disinggung, persoalan krusial adalah *'illah* sebagai tambatan hukum. Sejalan dengan para ahli hukum Islam lain, Asy-Syâṭibî memandang bahwa yang dapat dipertimbangkan dalam proses penentuan alasan hukum itu adalah bahwa *'illah* itu hendaklah sifat yang *zhâhir* dan *mundhabiṭ* (terukur), baik *mundhabiṭ*nya itu *ma'qûl* seperti ridha dan murka yang tampak, atau *maḥsûs* (diindra) seperti pembunuhan dan pencurian, atau *urfi* seperti baik dan buruk. Ini semua, menurutnya, dapat dijadikan sebagai tambatan hukum *(manâṭ al-ḥukm)* yang diakui *asy-Syâri'*.[151]

Pertanyaan yang muncul, bagaimana cara mengetahui *al-manâṭ?* Dalam menjawab persoalan ini, Asy-Syâṭibî telah mengintroduksi beberapa cara untuk mengantarkan kita dalam menentukan *al-manâṭ. Pertama,* melalui sebab-sebab turun ayat Al-Quran dan sebab datang *ḥadîś* yang mengharuskan untuk ditetapkan hukum, seperti apabila turun ayat atau datang *ḥadîś* dengan sesuatu sebab, maka petunjuk itu merupakan arah untuk memperkirakan adanya *manâṭ* tersebut. *Kedua,* sebagian *manâṭ*

4, hlm. 320.

150. *Ibid.*, Jilid 1, hlm. 54-55.

151. *Ibid.*, Jilid 2, hlm. 223.

itu terdapat dalam aturan hukum atau berada di luarnya. *Ketiga,* ungkapan lafaz yang ditujukan secara *mujmal* dan tidak dapat dipahami secara langsung, sehingga seorang *mukallaf* perlu melakukan penelitian untuk mengamalkannya.[152] Kalau kita cermati, apa yang dikemukakan Asy-Syâṭibî ini tampaknya identik dengan apa yang dikenal di kalangan ahli hukum Islam lainnya sebagai teori pencarian *'illah* hukum, seperti melalui nash, *ijmâ',* atau *as-sibr wa at-taqsîm,* dan lain-lain. Tetapi, pertanyaan yang muncul, samakah antara *al-manâṭ* dengan *al-'illah?* Asy-Syâṭibî tampaknya membedakan antara keduanya, yaitu *al-manâṭ* jauh lebih luas dan dinamis dari *al-'illah.* Ini jelas dari konsepnya tentang *al-manâṭ* di atas. Terlepas dari itu semua, persoalan *manâṭ* atau *'illah* ini terkadang akurasinya sulit ditemukan dan sering diperselisihkan, baik cara menentukannya maupun eksistensinya dalam nash-nash, sehingga menjadi salah satu faktor munculnya apa yang disebut dengan metode *istihsân.*

2. *Istiḥsân*

Wacana tentang *istihsân,* yang secara bahasa berarti menganggap baik sesuatu, menurut Asy-Syâṭibî, mengharuskan kita terlebih dahulu mempertanyakan tentang *mustaḥsin* (penganggap baik). Dalam hal ini, ada dua alternatif jawaban, yaitu *syara'* atau akal. Perbedaan persepsi tentang *mustaḥsin* inilah yang menjadi *starting point* silang pendapat para ahli hukum Islam dalam pengakuannya sebagai landasan hukum. Dalam pandangannya, manakala *mustaḥsin* tersebut adalah *syara',* maka sebenarnya tidak perlu disebut sebagai *istiḥsân,* karena baik dan buruknya sesuatu telah ditentukan oleh dalil *syara'.*[153]

Beranjak dari anggapan bahwa *mustaḥsin* adalah akal, sebagian ahli hukum Islam, menurut Asy-Syâṭibî, mendefinisikan *istiḥsân*

152. *Ibid.,* Jilid 3, hlm.60-61.
153. Abû Isḥâq Ibrâhîm Ibn Mûsâ Asy-Śyâṭibî, *al-I'tiṣâm,* Jilid 2, hlm. 136.

dengan "sesuatu yang dianggap baik oleh seorang mujtahid berdasarkan akalnya dan cenderung dengan pendapatnya itu."[154] Di antara mereka yang dimaksudkannya, sekalipun tidak dinyatakan secara eksplisit, tampaknya adalah seperti Asy-Syîrâzî yang dengan tegas menyatakan bahwa *"Istiḥsân* adalah menetapkan hukum berdasarkan anggapan atau perkiraan ada kebaikan, tanpa ada dalil," yang berarti hanya berdasarkan akal semata-mata.[155] Dalam pengertian yang sama, ada yang mendefiniskan *istiḥsân d*engan "sesuatu dalil yang terlintas dalam benak mujtahid tetapi tidak mampu menyatakannya."

Berbeda dari anggapan di atas, sebagian ahli hukum Islam tetap menganggap bahwa *mustaḥsin itu* adalah *syara'*, bukan akal semata-mata. Inilah tampaknya yang dipegangi oleh ulama Hanâfiyah, Mâlikiyah, dan Hanâbilah. Asy-Syâṭibî menyatakan bahwa sesunguhnya *istiḥsân* itu dipegangi oleh Mâlik dan Abû Hanîfah. Sementara Asy-Syâfi'î benar-benar mengingkarinya, sehingga ia menyatakan, "Barangsiapa ber*istiḥsan*, berarti ia telah membuat-buat hukum *syara'*." Selanjutnya, Asy-Syâṭibî mengutip Ibn Al-'Arabî yang menyatakan bahwa orang yang melakukan penelitian terhadap mazhab Mâlikî dan Hanafî akan berkesimpulan bahwa *istiḥsan* bagi mereka adalah mengamalkan dalil yang terkuat dari dua dalil yang bertentangan.[156]

Asy-Syâṭibî telah mengelaborasi konsep *istiḥsân,* yang dirumuskan oleh para ahli hukum. Umpamanya, Mâlik dan Abû Hanîfah memandang bahwa men*takhṣîṣ* lafaz yang umum dengan dalil apa pun yang zhahir atau makna disebut *istiḥsân.* Mâlik memandang bahwa men*takhṣîṣ* lafaz yang umum dengan *maṣlaḥah* juga disebut *istiḥsân.* Abû Hanîfah juga memandang bahwa pen*takhṣîṣ*an lafaz yang umum dengan salah satu pendapat sahabat yang menyalahi *qiyâs* adalah *istiḥsân.* Kedua imam tersebut

154. *Ibid.*, hlm. 136.
155. Abû Isḥâq Ibâhîm ibn 'Alî Asy-Syîrâzî, *al-Luma' fi Uṣûl al-Fiqh*, hlm. 65
156. Abû Isḥâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Śyâṭibî, *al-I'tiṣâm*, Jilid 2, hlm. 137.

memandang bahwa pen*takhṣiṣ*an lafaz dan pembatasan *'illah* adalah *istiḥsân*. Al-Karkhî merumuskan, *istiḥsân* adalah berpaling dari hukum suatu masalah dengan hukum serupa yang tidak sama karena ada dalil yang lebih kuat. Sebagian Hanâfiyah memandang bahwa *istiḥsân* adalah *qiyâs* yang wajib diamalkan dalam konteks efektivitas *'illah qiyâs khafî* yang lebih utama ketimbang *'illah qiyâs' jalî*. Jadi, mengambil efek atau pengaruh yang lebih kuat tersebut disebut *istiḥsân*.[157]

Tegasnya, menurut Asy-Syâṭibî, *istiḥsân* bagi mereka adalah mengamalkan *qiyâs* yang lebih kuat efeknya dari dua *qiyâs* yang ada. Diriwayatkan dari Mâlik bahwa, "Sesungguhnya orang yang meninggalkan *qiyâs* hampir-hampir meninggalkan sunnah." Ungkapan ini dipahami dalam konteks bahwa *istiḥsân* bagi mereka benar-benar tidak terlepas dari dalil. Artinya, *mustaḥin* bagi mereka adalah *syara'*, bukan akal. Jadi, *istiḥsân* bukanlah sesuatu yang dianggap baik oleh mujtahid berdasarkan akalnya semata-mata atau sesuatu yang terlintas dalam benak mujtahid, tetapi sulit mengungkapkannya.[158]

Selanjutnya, Asy-Syâṭibî mengambil konsep Ibn Al-'Arabî yang mengemukakan bahwa *istiḥsân* adalah pengutamaan meninggalkan tuntutan dalil dengan cara pengecualian dan peringanan, karena bertentangan antara bagian-bagian tuntutannya. Ia membagi *istiḥsân* kepada empat bagian: meninggalkan dalil karena *'urf*, meninggalkan dalil karena *maṣlaḥah*, meninggalkan dalil untuk kemudahan agar menghilangkan kesulitan, dan pengutamaan keluasan. Selain ibn Al-'Arabî, sebagian ulama Mazhab Mâlikî juga menafsirkan *istiḥsân* menurut Mâlik, yaitu penggunaan *maṣlaḥah* partikular ketika bertentangan dengan *qiyâs jalî*. Artinya, mendahulukan *istidlâl al-mursal* dari *al-qiyâs*. Ibn Rusyd merumuskan bahwa *istiḥsân* adalah membuang *qiyâs* yang membawa kepada ekstremis-

157. *Ibid.*, hlm. 138.
158. *Ibid.*

me (*guluw*) dalam hukum, untuk selanjutnya beralih pada dalil lain yang efeknya lebih kuat.[159]

Dalam kesimpulannya, Asy-Syâṭibî mengemukakan bahwa *istiḥsân* bagi Mâlikiyah, Ḥanâfiyah, dan Ḥanâbilah tidak keluar dari dalil yang validitasnya diakui Islam, dan penolakan Asy-Syâfi'î terhadap *istiḥsân* bukan pengertian semacam ini, sehingga baginya tidak menjadikan *istiḥsân* sebagai *hujjah* dan menganggap pembuat *istiḥsân* sebagai sama dengan pembuat *bid'ah*. Asy-Syâṭibî sendiri, sebagai penganut mazhab Mâlikî, telah menawarkan dua rumusan. *Pertama, istiḥsân* adalah memegangi kemaslahatan partikular ketika bertentangan dengan dalil universal. *Kedua, istiḥsân* adalah "mengamalkan dalil yang terkuat dari dua dalil hukum."[160] Dengan demikian, dalam analisis Asy-Syâṭibî, terjadi silang pendapat tentang keberadaan *istiḥsân* sebagai dasar penetapan hukum yang berawal dari perbedaan dalam menentukan *mustaḥsin*. Manakala *starting point* dalam merumuskannya adalah *syara'* sebagai *mustaḥsin*, maka perbedaan tersebut tidak perlu terjadi.

3. *Maṣlaḥah Mursalah*

Asy-Syâṭibî mengemukakan bahwa validitas metode *maṣlaḥah mursalah* dalam penetapan hukum Islam, secara teoretis, tidak disepakati oleh para ahli hukum Islam. Ia telah mengklasifikasi empat pendapat mengenai ke*ḥujjah*annya: *Pertama,* pendapat yang tidak mengakui *maṣlahah* sebagai *ḥujjah* hukum, selama tidak didasarkan kepada dalîl, seperti Al-Qâdhî dan ulama-ulama yang sependapat dengannya. *Kedua,* pendapat yang mengakui validitasnya sebagai *ḥujjah* hukum secara mutlak, seperti Imâm Mâlik. *Ketiga,* pendapat yang menerimanya, dengan syarat pengertiannya dekat dengan dalil Al-Quran dan Sunnah, seperti Imâm Syâfi'î dan ulama Ḥanâfiyah. *Keempat,* pendapat yang mencoba memberikan

159. *Ibid.*, hlm. 139.
160. *Ibid.*, hlm. 40.

perincian bahwa manakala diterapkan pada masalah *ḥâjiyah* dan *taḥsîniyah*, maka *maṣlaḥah* tidak dapat dipegangi. Lain halnya untuk diterapkan dalam maslahah yang *dharûriyah*, sehingga hal itu dapat dibenarkan, seperti pendapat Al-Ghazâlî.[161]

Asy-Syâṭibî sendiri, dalam mengelaborasi metode *maṣlaḥah* ini, beranjak dari konsep *al-munâsib* (yang sesuai), yakni ada atau tidaknya persesuaian-persesuaian antara *maṣlaḥah* yang dipertimbangkan dengan tujuan-tujuan umum *syari'ah* yang tidak ada *syâhid* atau *'illah,* suatu indikasi yang membedakannya dari *qiyâs* dan tidak ditemukan dalil khusus mengenai hukumnya.[162] Konsep *al-munâsib* itu digunakan untuk tiga pengertian. *Pertama, al-munâsib* itu memang mempunyai dalil khusus yang menyebutkannya. Seperti disyariatkan *qişâş* yang bertujuan memelihara jiwa manusia sehingga keberlangsungan hidup terjamin, selain bertujuan untuk memelihara anggota tubuh manusia. Validitas *al-Munâsib,* dalam pengertian ini, tidak perlu diragukan lagi untuk diamalkan. *Kedua, al-Munâsib* dalam pengertian adanya anggapan *maṣlaḥah* dalam pemikiran subjektif manusia, tetapi *syarî'ah* menolaknya. Ini berarti *maṣlaḥah* tersebut ditetapkan semata-mata menurut hawa nafsu, yang bertentangan dengan dalil-dalil *syara'*, sehingga validitasnya tidak diakui sepanjang hukum Islam. *Ketiga, al-munâsib* dalam pengertian *maṣlaḥah* yang tidak disebutkan oleh nash-nash khusus, baik untuk dipegangi atau untuk ditinggalkan. Artinya, tidak ditemukan dalil partikular yang menunjukkan boleh tidaknya dilakukan oleh orang-orang yang beriman. *Al-Munâsib* dalam pengertian ini, menurutnya, dapat dibagi kepada dua kemungkinan: (1) ada nash yang mengonfirmasi pengertian *al-munâsib* itu, seperti adanya *'illah* yang menghalangi pembunuh mendapatkan warisan. (2) *Al-munâsib* tersebut sesuai dengan pandangan *syara'* secara universal, bukan dengan dalil partikular.

161. *Ibid.,* hlm. 111.
162. *Ibid.,* hlm. 113-115.

Al-Munâsib dalam pengertian ini, oleh Asy-Syâṭibî, disebut juga dengan *al-istidlâl al-mursal* atau *al-maṣlaḥah al-mursalah.*

Al-maṣlaḥah al-mursalah ini, menurut Asy-Syâṭibî, adalah metode yang valid untuk digunakan dalam penetapan hukum Islam. Kendati demikian, penggunaan metode tersebut haruslah memenuhi syarat-syarat tertentu. Berbeda dari Al-Ghazâlî yang beranjak dari keengganannya untuk menggunakan metode ini sehingga memberikan syarat-syarat yang ketat, Asy-Syâṭibî malah menawarkan syarat-syarat yang lebih longgar dan memegang prinsip tidak menyempitkan, yaitu: *Pertama, maṣlaḥah* itu sesuai dengan maksud-maksud *syara'*, sehingga tidak akan terjadi pertentangan antara maslahat dan dalil-dalil hukum. Jadi, *maṣlaḥah* itu harus termasuk jenis *maṣlaḥah* umum yang hendak dicapai oleh *syara'*, meskipun tidak ada dalil khusus untuk itu. *Kedua, maṣlaḥah* itu memang masuk akal, sehingga apabila dihadapkan kepada orang yang mempunyai nalar tinggi, ia akan menerimanya. *Ketiga,* hasil penerapan *maṣlaḥah* itu akan dapat menghilangkan kesempitan atau kepicikan, yang memang tidak diinginkan oleh *syara'*.[163] Syarat-syarat semacam ini akan membawa kemudahan kepada manusia dan memberikan ruang gerak yang luas bagi ahli hukum untuk menggali hukum-hukum Allah dengan metode *al-maṣlaḥah al-mursalah.*

Dalam *al-I'tiṣâm*, Asy-Syâṭibî telah mengemukakan sepuluh contoh produk hukum dari metode *al-maṣlaḥah al-mursalah.* Salah satunya adalah pendapatnya tentang kebolehan pemberian sanksi hukum pidana mati terhadap sekelompok orang yang membunuh satu orang. Menurutnya, sandaran produk hukum semacam ini adalah metode *al-maṣlaḥah al-mursalah,* karena tidak ditemukan nash-nash khusus mengenai masalah ini. Jalan pikiran untuk dikatakan *maṣlaḥah* adalah bahwa jiwa orang yang dibunuh itu sebenamya dilindungi, sedangkan kenyataannya ia telah dibunuh

163. *Ibid.*, hlm. 136.

dengan sengaja. Menghindari pemberian hukuman kepada mereka berarti akan membawa kepada kerusakan prinsip ajaran *qişaş*. Memberikan bantuan dan bekerja sama akan membuka secara luas usaha pembunuhan. Manakala ditetapkan bahwa sekelompok orang tidak akan diberi hukuman mati karena membunuh satu orang, maka pembunuhan akan terus dilakukan secara bersama-sama.

4. *Sadd Żarî 'ah*

Kajian Asy-Syâṭibî tentang *żarî'ah* secara lengkap ditempatkannya di bawah tema besar *jalb al-maṣlaḥah wa daf' al-mafsadah*. Mengiringi para ahli hukum Islam sebelumnya, ia memandang bahwa *żarî'ah* adalah sesuatu yang pada asalnya *maṣlaḥah* tetapi dapat menjadi media kepada sesuatu yang *mafsadah*.[164] Berbeda dari Al-Qarâfî dan Ibn Al-Qayyim yang memberi analisis dua kemungkinan *żarîah*, yaitu *sadd aż-żarîah* dan *fath aż-żarîah*, Asy-Syâṭibî tampaknya hanya memfokuskan kepada wacana *sadd aż-żarîah*. Hal ini disebabkan karena kecenderungan pengertian inilah yang memang relevan ketika membicarakan konsep *żarîah* dalam teori hukum Islam. Sedangkan *fath aż-żarîah* kajiannya masuk dalam konsep *jalb al-maṣlaḥah*.

Mengiringi kecenderungan makna di atas, Asy-Syâṭibî telah mengklasifikasi *żarîah* dari segi hakikat dan akibat kerusakan yang diperkirakan akan terjadi kepada beberapa macam, yang dapat direduksi menjadi beberapa bagian: *Pertama*, sesuatu yang dilakukan akan berakibat kepada kemafsadatan yang pasti. Seperti menggali sumur di belakang pintu rumah yang gelap, yang berakibat jatuhnya orang yang akan memasuki rumah tersebut. Perbuatan semacam ini tidak dibenarkan dan pelakunya diberi sanksi hukum.[165] *Kedua*, sesuatu yang dilakukan dapat membawa

164. *Ibid.*, Jilid 2, hlm. 264. Lihat juga jilid 4, hlm. 143. Lihat juga Wahbah Az-Zuhailî, *Uṣûl al-Fiqh al-Islâmî*, Jilid 2, hlm. 902.
165. *Ibid.*, hlm. 258.

kepada kemafsadatan, tetapi jarang terjadi, seperti menggali sumur di tempat yang biasanya tidak akan membahayakan orang lain. Mengenai hal ini, Asy-Syâṭibî menganalisis bahwa segala sesuatu itu tidak ada kebaikan murni dan keburukan murni, sehingga tidak ditemukan dalam suatu tradisi yang *maṣlaḥah* tanpa ada *mafsadah* dan sebaliknya. Dalam kasus ini, niat penggali sumur tidak dapat dianggap sebagai media untuk mendatangkan kemafsadatan, sehingga ia menyimpulkan bahwa perbuatan semacam ini haruslah dikembalikan kepada hukum asal, yaitu boleh dilakukan.[166]

Ketiga, sesuatu yang dilakukan pada prinsipnya mengandung keberimbangan antara *maṣlaḥah dan mafsadah* atau *fifty-fifty (kaśiran-nâdiran),* namun ada indikasi untuk melahirkan dugaan kuat bahwa perbuatan akan membawa kepada kerusakan (*al-fasâd*), seperti menjual senjata kepada ahli perang atau menjual anggur kepada tukang khamar.[167] Dugaan kuat berdasarkan indikasi ini, dalam pandangan Asy-Syâṭibî, harus disamakan dengan kepastian, dengan alasan: (1) dugaan kuat *(zhann)* dalam hukum-hukum *'amaliyah* berlaku sebagaimana yakin. (2) ada nash ajaran untuk berhati-hati, dan makna *sadd aż-żarâi* adalah berhati-hati terhadap kerusakan *(al-ihtiyâṭ li al-fasâd)*. (3) membolehkan *żarîah* semacam ini berarti membenarkan sikap saling membantu dalam berbuat dosa dan permusuhan yang dilarang oleh Al-Quran. *Keempat,* sesuatu yang dilakukan biasanya akan menimbulkan ke*mafsadat*an, seperti jual-beli kredit (*ba'i al-âjâl*). Perbuatan ini, menurut Asy-Syâṭibî, menjadi diskusi alot di kalangan para ulama. Mazhab Syâfi'î dan Abû Ḥanîfah memandangnya boleh berdasarkan hukum asal jual-beli dan dugaan bahwa kemafsadatan tidak mungkin terjadi. Sedangkan mazhab Mâlik dan Aḥmad tidak membenarkan, dengan alasan: (1) tujuan jual-beli semacam ini kebanyakan adalah untuk berbuat sesuatu yang dipandang *ribâ',*

166. *Ibid.*, hlm. 359.
167. *Ibid.*, hlm. 361.

sekalipun tujuan awalnya tidak demikian. Tetapi, dalam hal ini, menolak kemafsadatan hendaklah didahulukan dari mendatangkan kemaslahatan. (2) karena dalam jual-beli kredit terdapat kontradiksi dalil, yaitu di satu sisi jual-beli pada asalnya adalah boleh, tetapi di sisi lain harus menjaga supaya tidak memudharatkan orang lain. Di dalam konteks ini, tindakan tidak mengamalkan dalil hukum jual-beli dan mengamalkan dalil tentang larangan memudharatkan orang lain adalah untuk menutupi media-media kemafsadatan dan kejahatan. (3) Banyak nash yang mengharamkan hal-hal yang asal hukumnya boleh, karena ia akan menimbulkan kemafsadatan. Nabi Saw. melarang menjual *nabîż* di tempat-tempat pembuatan khamar; mengharamkan berkhalwah dengan perempuan bukan *mahram*; melarang perempuan bepergian tanpa ditemani *mahramnya;* melarang memadu antara seorang perempuan dengan bibinya; mengharamkan meminang perempuan dalam *'iddah* dan menikahinya, supaya perempuan itu tidak berbohong dalam *'iddah*nya; mengharamkan perempuan yang sedang *'iddah* wafat untuk memakai wangi-wangian, berhias, dan semua yang menjadi pendorong terjadinya perkawinan; melarang memberi hadiah kepada penguasa; melarang memberi warisan kepada pembunuh; mengharamkan puasa pada hari raya fitri; dan seterusnya, yang semua itu karena alasan *żarî'ah.* Selanjutnya, Asy-Syâṭibî menyatakan bahwa secara umum *żarîah* ini diakui oleh Mâlik dan Ahmad sebagai salah satu dasar hukum.[168] Sedangkan Asy-Syâfi'î dan Abû Hanifah dalam hal-hal tertentu menjadikannya *hujjah*, tetapi dalam hal-hal lain tidak mengamalkannva.[169] Asy-Syâṭibî sendiri memandang bahwa secara umum *żarîah* itu dapat dijadikan sebagai *hujjah* hukum.[170]

Perlu dikemukakan bahwa berdasarkan gagasan kesatuan dasar-dasar *syarî'ah,* bagi Asy-Syâṭibî, pengakuan terhadap

168. *Ibid,* Jilid 2, hlm. 361. Lihat juga jilid 4, hlm. 112 dan 198-200.
169. *Ibid.*, Jilid 3, hlm. 305.
170. *Ibid.*, Jilid 2, hlm. 304.

metode-metode penetapan hukum substansial di atas haruslah ditopang oleh nash-nash secara kolektif, bukan oleh nash tertentu yang digunakan secara terpisah, seperti yang selama ini banyak dipahami. Asy-Syâṭibî mengungkapkan:

> Berdasarkan *muqaddimah* (*muqaddimah* ketiga dalam kitab *alMuwâfaqât*) ini, terbentuklah makna lain, yaitu semua dasar syara' yang tidak disaksikan oleh nash tertentu padahal ia sesuai dengan tindakan (tujuan) *syara'* yang maknanya diambil dan dalil-dalil *syara'* itu adalah valid (*ṣaḥîḥ*) dan dapat dijadikan rujukan. Apabila dasar itu sesungguhnya terjadi dengan kolektivitas dalil-dalil, maka dianggap pasti. Karena dalil-dalil itu tidak dapat menunjukkan kepastian terhadap hukum dengan berdiri sendiri, tanpa menggabungkan dengan yang lainnya. ...Masuk dalam pengertian ini adalah *al-istidlâl al-mursal* yang diakui oleh Imâm Mâlik dan Asy-Syâfi'î... Demikian juga dasar *al-istiḥsân* dalam formulasi Imâm Mâlik, yang pengertian intinya adalah mendahulukan *al-istidlâl al-mursal* atas *al-qiyâs*.[171]

Keberadaan dan penerapan metode penetapan hukum Islam, baik verbal maupun substansial di atas, sangat terkait dengan pandangan para ahli hukum Islam terhadap nash-nash itu sendiri dalam kaitannya dengan kasus-kasus hukum, baik menyangkut masalah ada-tidaknya nash-nash yang bertentangan atau tidak. Oleh karena itu, konsep tentang *ta'ârudh al-adillah* juga sangat penting dalam wacana metode penetapan hukum Islam.

F. *Ta'arudh al-Adillah* (Kontradiksi Dalil)

Asy-Syâṭibî memandang bahwa pada hakikatnya *ta'ârudh al-adillah* (kontradiksi dalil) tidak mungkin terjadi, karena dasar *syarî'ah* adalah wahyu Tuhan Yang Esa. Adanya hal itu hanya dari segi pandangan mujtahid, manakala dua dalil tidak mungkin dikompromikan.[172] Dengan demikian, adanya realitas pemahaman

171. *Ibid.*, hlm. 16.
172. Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât fî Uṣûl asy-Syarî'ah*, Jilid

mengenai kontradiksi dalil ini tampaknya merupakan problem kemampuan seorang mujtahid atau ahli hukum Islam dalam memadukan dalil, baik dari aspek sejarah maupun maknanya.[173] Dalam konteks inilah *ta'ârudh al-adillah* dipahami, yakni masing-masing dari dua dalil atau lebih yang menghendaki adanya suatu hukum yang berbeda, dan dalil-dalil tersebut sederajat.[174]

Manakala seorang ahli hukum Islam menemukan dalil-dalil yang bertentangan, maka secara umum ditemukan dua metode penyelesaian.[175] *Pertama,* metode Hanâfiyah, yaitu: (1) Menerapkan teori *nasakh,* yakni membatalkan hukum yang datang lebih dahulu dengan dalil yang datang kemudian, setelah melalui usaha penelitian eksistensi dalil dari sudut kesejarahan. (2) Menerapkan teori *tarjîh,* yaitu berusaha menguatkan salah satu dari dalil-dalil yang bertentangan tersebut berdasarkan petunjuk-petunjuk yang mendukungnya, dengan memerhatikan antara lain: Segi petunjuk kandungan nash, segi keadilan para periwayat. (3) Mengumpulkan dan mengompromikan dua dalil yang tampaknya bertentangan berdasarkan prinsip pengamalan dua dalil lebih utama dan pengabaiannya. (4) *Tasâquṭ ad-dalîlain,* yaitu menggugurkan dua dalil yang tampak bertentangan dan mencari dalil lain sekalipun derajatnya lebih rendah. *Kedua,* metode Syâfi'iyah, yaitu: (1) *al-jam'u wa at-taufîq* (mengumpulkan dan mengompromikan), (2) menerapkan teori *nasakh* (pembatalan hukum), (3) *tarjîh,* yaitu menguatkan salah satu dalil atas yang lain, (4) *takhyîr,* yaitu memilih salah satu dalil yang bertentangan itu, (5) *tawaqquf,* yaitu meninggalkan dua dalil yang bertentangan dan mencari dari dalil lain.[176]

4, hlm. 217

173. Muhammad Al-Khudharî Bik, *Uṣûl al-Fiqh,* (Beirût: Dâr al-Fikr, 1988), hlm. 358.

174. Wahbah Az-Zuhailî, *Uṣûl al-Fiqh al-Islâmî,* hlm. 1203.

175. Muhammad Wafa, *Ta'ârudh al-Adillah asy-Syar'iyah min al-Kitâb wa as-Sunnah wa at-Tajîh Bainahâ,* (Kairo: Dâr-al-Qalam, 2001), hlm. 79.

176. Abû Hâmid Muhammad ibn Muhammad Al-Ghazâlî, *al-Mustaṣfâ fî Uṣûl al-*

Bagi Asy-Syâṭibî, seperti juga ulama lain, inti *ta'ârudh* ini berkisar pada dua petunjuk yang berbeda, satu menafikan dan yang lain menetapkan. Seperti memandang keserupaan yang berlaku pada suatu kasus, umpamanya dalam kasus hamba yang dapat dilihat dari sudut manusianya *(adamî)* atau dianggap harta (*mâl*). Contoh lain, pertentangan sebab-sebab, seperti mencampur-adukkan mayat dengan binatang yang disembelih atau mencampuradukan istri dengan perempuan *ajnabiyah*, karena masing-masingnya ada kemungkinan sebab adanya yang dihalalkan dan diharamkan. Contoh lain, pertentangan syarat, seperti pertentangan dua penjelasan, ketika kita mengatakan bahwa *syahâdah* adalah syarat bebasnya hukuman, maka salah satu keduanya menuntut penetapan dan yang lain menuntut penundaannya. Demikian seterusnya semua yang berlaku dalam tema semacam ini.[177]

Metode *tarjîh* dari *ta'ârudh* semacam ini tidak dapat ditentukan secara pasti, karena kasus-kasus partikular tidak terbatas, dan pemberlakuannya dapat menunjukkan ketidaksamaannya di antara yang partikular-patikular tersebut. Jika ditetapkan hukum yang sama atas semua yang partikular, maka akan berpengaruh terhadap kemaslahatan individu tertentu yang dilindungi, berdasarkan realitas yang diketahui semua orang. Apabila demikian adanya, metode *tarjîh* menetapkan keberlakuan dalil-dalil yang datang pada tempat pertentangan yang dalam hal ini tidak mungkin kecuali kecerdasan pemikiran mujtahid. Maka dalam hal ini, hakikat pendapat ulama adalah berpaling kepada salah satu dari dua segi, yakni mana yang lebih menguntungkan, lebih unggul, atau lebih dekat hubungannya dengan *wâsiṭah-wâsiṭah* (variabel antara) yang menjadi stimulan dalil yang menafikan atau menetapkan. Lalu

---

Fiqh, Jilid 1. hlm. 522-523. Lihat juga Muhammad Wafa, *Ta'ârudh al-Adillah asy-Syar'iyah min al-Kitâb wa as-Sunnah wa at-Tajîh Bainahâ*, hlm. 98.

177. Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Śyâṭibî, *al-Muwâfaqât fî Uṣûl asy-Syarî'ah*, Jilid 4, hlm. 217.

seorang mujtahid menetapkan hukum berdasarkan *ilḥâq* atau kaitannya dengan *wâsiṭah-wâsiṭah* tersebut tanpa harus memerhatikan segi lain.[178]

Mencermati pandangan Asy-Syâṭibî di atas, dapat kita pahami bahwa dalam penyelesaian dalil-dalil yang tidak dapat dikompromikan, ia sejalan dengan pandangan para ahli hukum Islam lainnya. Tetapi, ia memberi tekanan bahwa persoalan kontradiksi dalil betul-betul menyangkut kapasitas seorang ahli hukum Islam dan akurasi penyelesaiannya sangat tergantung dengan kecerdasan mereka dalam melihat unsur-unsur yang terkait, sebelum akhirnya menentukan pilihan yang benar-benar akurat dari berbagai seginya.

Adapun dalam hal yang dapat dikompromikan, Asy-Syâṭibî memberikan analisisnya dengan mengemukakan bentuk-bentuk *ta'ârudh* sebagai berikut:

(1) *Ta'ârudh* yang terjadi antara sifat universal dan partikular di bawahnya, seperti berbohong yang sifatnya universal dan berbohong untuk mendamaikan suami istri yang sifatnya partikular; membunuh seorang Muslim yang diharamkan (universal) dan membunuh karena *qiṣâṣ* atau sebab melakukan *zinâ* (partikular). Dalam hal ini, menurut Asy-Syâṭibî, kedua dalil tentang hal tersebut yang dipandang kontradiktif dapat diamalkan sesuai dengan konteksnya.[179]

(2) *Ta'ârudh* yang terjadi antara dua yang partikular, namun keduanya masuk di bawah satu universal, seperti pertentangan dua *ḥadîṣ*, dua *qiyâs*, atau dua tanda-tanda (*qarâ'in*). Hal ini, menurut Asy-Syâṭibî, telah banyak dikemukakan oleh ahli hukum Islam. Tetapi, yang perlu dipersoalkan di sini menurutnya adalah tentang cara mereka memandangnya, bahwa *ta'ârudh* itu apabila telah nyata haruslah diambil salah

178. *Ibid.*
179. *Ibid.*, hlm. 221.

satu keduanya *(tarjîḥ)*, sehingga yang satunya diamalkan sedangkan yang lain tidak. Cara semacam ini, menurutnya, tidaklah sah, kecuali pembatalan itu karena *mansûkh* atau bersifat asumtif *(wahm)* pada sanad atau pada matan, jika dalil itu berupa *khabar âhâd*, atau statusnya *zhannî* yang bertentangan dengan dalil yang berstatus *qaṭ'î* dan sesuai dengan metode *tarjîḥ*.[180] Asy-Syâṭibî tampaknya ingin mengungkapkan bahwa tidak ada *tarjîḥ* kalau dalil itu sama-sama *ṣaḥîḥ*, sebab akan berakibat kepada pengabaian dalil *ṣaḥîḥ* yang lain. Dengan kata lain, manakala dalil itu sama-sama *ṣaḥîḥ*, maka boleh diamalkan semua. Inilah salah satu contoh konkret dari konsep keragaman dalam kesatuan, yang juga ia kembangkan dan telah diuraikan sebelumnya.

(3) *Ta'ârudh* antara dua yang partikular, tetapi keduanya tidak masuk di bawah yang lainnya dan tidak kembali kepada satu yang universal, melainkan kembali kepada universal-universal yang berbeda, seperti seorang *mukallaf* tidak mendapatkan air dan tidak mampu bertayammum. Maka dalam hal ini, ia berada di antara meninggalkan tuntutan *aqîmû aṣ-ṣalâh* untuk melakukan tuntutan *iżâ qumtum ilâ-aṣ-ṣalâh fagsilû...* atau sebaliknya. Shalat masuk kepada universal *dharûriyah*, sedangkan *ṭahârah* masuk dalam universal *tâḥsîniyah*.[181] Dalam hal ini, yang diamalkan adalah partikular yang masuk dalam universal yang sifatnya *dharûriyah*. Sehingga, dalam kondisi semacam ini, seseorang boleh melakukan shalat tanpa ber*wudhû'* atau *tayammum*.

(4) *Ta'ârudh* yang terjadi antara dua universal yang sejenis. Secara *zhâhir*, hal ini tidaklah benar, tetapi hasilnya benar. Jalan tidak benarnya adalah bahwa *syarî'ah* universal bagi Asy-Syâṭibî adalah *qaṭ'î*, sehingga munculnya pertentangan universal yang

180. *Ibid.*, hlm. 222.
181. *Ibid.*

qaṭ'î itu adalah mustahil. Sedangkan jalan benarnya *(ṣihhah)* adalah berdasarkan kualifikasi dalil yang memungkinkan untuk dikompromikan manakala objek keduanya diakui, sehingga pada hakikatnya tidak ada pertentangan. Sama halnya dengan partikular keduanya. Contoh dua partikular semacam ini banyak sekali, seperti rentang jarak dan arah dalam batasan mencari air untuk bersuci, sehingga tingkat kesulitannya sangat beragam dan kondisi orangnya pun tidak sama, dan bagi orang-orang tertentu hal itu sudah boleh bertayammum dan bagi orang lain belum dibolehkan. Karenanya, hal yang demikian itu sesungguhnya pertentangan yang bukan antara dua dalil, tetapi berkaitan dengan tingkat kemampuan masing-masing individu.[182]

Metode-metode verbal dalam bentuk analisis kebahasaan, dan metode substansial dalam bentuk *qiyâs, istiḥsan, maṣlaḥah mursalah,* dan metode-metode lain yang dikenal dalam literatur ilmu *uṣûl al-fiqh* serta konsep *ta'ârudh al-adillah,* seperti telah dikemukakan terdahulu, menurut Asy-Syâṭibî, sebenamya telah efektif dalam mewujudkan adabtabilitas hukum Islam terhadap persoalan hukum yang dihadapi masyarakat. Karena itu, ia mengakui eksistensi dan validitas metode-metode tersebut. Inilah kiranya yang dimaksud ungkapan simplistiknya yang berbunyi *wa min haźihi al-jumlah śabata al-qiyâs wa al-ijtihâd.*[183] Ijtihad di sini tentunya dapat ditafsirkan dalam bentuk metode *istiḥsân,* metode *maṣlaḥah mursalah,* dan lain-lain, termasuk metode *tarjîḥ'*.

Kendati demikian, seperti telah dikemukakan dalam bab pendahuluan, bahwa metode-metode yang dilakukan dalam *mainstream* (arus utama) *al-manhaj al-istinbâṭî* tersebut terkadang cenderung menggeser kesatuan dasar-dasar *syarî'ah*, karena biasanya dilakukan secara parsial, ditambah pengaruh faktor tradisi

182. *Ibid.*, hlm. 223-224.
183. *Ibid.*, hlm. 7.

dan prinsip *murâ'ah al-khilâf* dalam mazhab Mâliki. Sejalan dengan ini, yang lebih memprihatinkan dari prosedur *istinbâṭî* dengan metode *qiyâs, istiḥsân,* dan *maṣlaḥah mursalah* terkadang cenderung mengutamakan keinginan *manusiawi* atau kesemenaan individual atas aturan-aturan Tuhan.

Asy-Syâṭibî memandang bahwa untuk mencapai tujuan *syara'*, peneliti haruslah memerhatikan unsur-unsur konteks dan tempat,[184] tanpa mengabaikan dasar-dasar *syarî'ah*. Pandangan semacam ini dapat ditafsirkan bahwa upaya memelihara dan mewujudkan kemaslahatan bagi masyarakat haruslah dilengkapi dengan pengetahuan tentang tradisi dan kondisi sosial masyarakat. Ini berarti, Asy-Syâṭibî mengakui perkembangan dan perubahan masyarakat sebagai faktor penting dalam perumusan hukum, sehingga tujuan yang ingin dicapai dalam pen-*syarî'ah*-an hukum dapat tercapai. Dengan kata lain, baginya ada hubungan erat antara perubahan sosial dan perubahan hukum. Sejauh interpretasi semacam ini memang telah menjadi bagian dari makna konsep *qarâ'in aḥwâl* kategori *ghairu manqûlah,* yang dirumuskan Asy-Syâṭibî, mesti dipertimbangkan dalam metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî.*

Dengan demikian, untuk menutupi kelemahan-kelemahan seperti yang telah digambarkan di atas, sekaligus mempertahankan kesatuan dasar-dasar *syarî'ah* dan mengapresiasi kondisi signifikan, Asy-Syâṭibî telah menawarkan suatu metode alternatif, yaitu metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* dalam *mainstream al-manhaj al-istiqrâ'î.* Tentang bagaimana elaborasinya, dapat ditelusuri dalam bahasan bab berikutnya.

184. *Ibid.*, Jilid 3, hlm. 6.

فوندوق فسنترين نورالاسلام سريبندوغ

PONDOK PESANTREN

Nurul Islam

SERIBANDUNG – TANJUNG BATU
OGAN ILIR – SUMATERA SELATAN

Bab IV

Metode *Al-Istiqrâ' al-Ma'nawî* dalam Penetapan Hukum Islam menurut Asy-Syîtibî

A. Pengertian *al-Istiqrâ' al-Ma'nawî*

Mengiringi para pemikir Islam terdahulu, Asy-Syâṭibî juga telah membicarakan metode *al-istiqrâ'* yang umum dikenal di kalangan ahli ilmu *manṭiq* dan para ahli hukum Islam (*uṣûliyûn*). Dalam konteks pencarian hukum, ia menggunakan istilah *al-istiqrâ'* ini untuk beberapa arti. *Pertama,* untuk penelitian terhadap nash-nash hukum, baik Al-Quran maupun Sunnah. Ini terlihat umpamanya ketika ia meneliti nash-nash dalam upaya menetapkan tujuan-tujuan hukum Islam.[1] Di tempat lain, ia mengemukakan bahwa *al-istiqrâ'* adalah penelitian terhadap partikular-partikular makna nash, untuk kemudian ditetapkan suatu hukum umum,

1. Abû Isḥâq Ibrâhim ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât fi Uṣûl asy-Syarî'ah*, jilid 2, (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, tt.), hlm. 5.

baik yang sifatnya pasti (*qaṭ'î*) maupun hanya dugaan kuat (*zhannî*).[2] Ini berarti, seperti akan dikemukakan kemudian, ia merumuskan adanya stratifikasi universal.

Kedua, al-istiqrâ' digunakannya untuk penelitian terhadap hukum-hukum spesifik (*far'iyah*). Ini terlihat umpamanya ketika ia membangun argumen tentang persoalan ibadah yang sifatnya *ta'abbudî* (mengikuti tanpa ada pertanyaan), dengan alasan utamanya adalah berdasarkan metode *al-istiqrâ'* atau penelitian induktif terhadap hukum-hukum spesifik, seperti bersuci dari *ḥadaś* kecil melampaui tempat yang mengharuskannya, kemudian shalat dilakukan dengan ucapan-ucapan dan perbuatan-perbuatan tertentu, sehingga selain dari yang ditentukan tidaklah dinamakan ibadah.[3]

Ketiga, al-istiqrâ' digunakannya untuk melakukan penelitian terhadap realitas sejarah penerapan hukum dan kaitannya dengan tradisi masyarakat. Umpamanya, ketika ia menyatakan bahwa realitas berangsur-angsurnya penerapan hukum Islam merupakan pemahaman yang benar dan dapat dipegangi berdasarkan penelitian induktif terhadap faktor-faktor tradisi (*al-istiqrâ' al-'âdî*) yang menjadi sebab hukum tidak diterapkan secara sekaligus. Ini, menurutnya, sejalan dengan kemaslahatan manusia.[4] Namun, semua pengertian ini masuk dalam bingkai makna metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî*, sebagaimana akan terlihat dalam formulasinya mendatang.

Menyangkut aspek kuantitas objek berupa nash-nash dan hukum-hukum cabang yang diteliti, Asy-Syâṭibî juga menyebut istilah *al-istiqrâ' at-tâmm* (penelitian induktif sempurna) sebagai imbangan dari *al-istiqrâ' an-nâqiṣ*. Umpamanya, ketika ia meneliti bahwa banyak dalil mengenai hak-hak Allah yang tidak dapat hilang dan tidak kembali kepada *ikhtiyâr mukallaf*, namun dalil

2. *Ibid.*, jilid 3, hlm. 221.
3. *Ibid.*, jilid 2, hlm. 228.
4. *Ibid.*, hlm. 71.

tertinggi adalah yang dilakukan dengan metode *al-istiqrâ' at-tâmm* terhadap sumber-sumber hukum, seperti bersuci dengan berbagai macamnya, shalat, zakat, puasa, haji, *al-amr bi al-ma'rûf wa an-nahyu 'an al-munkar.*"[5] Juga ketika merespons wacana tentang teori *nasakh*, dengan ungkapannya bahwa *nasakh* itu tidak akan atau sedikit sekali terjadi pada hukum-hukum universal yang menjadi pokok-pokok agama.[6]

Dalam pengertian *al-istiqrâ' at-tâmm,* ia juga menggunakan istilah *al-istiqrâ' al-'âmm* ketika ia mengatakan bahwa *syarî'ah* itu selalu sejalan dengan akal, berdasarkan *al-istiqrâ' al-'âmm* terhadap rincian-rincian *syarî'ah* tersebut.[7] Ini tentu saja yang dimaksudkannya adalah syariat yang berkaitan dengan *mu'âmalah*, sedangkan yang berhubungan dengan ibadah tidak mutlak seperti ini, mengingat sifatnya yang *ta'abbudî*. Ia juga menggunakan istilah *al-istiqrâ' al-kullî* dan *al-istiqrâ' al-juz'î* untuk arti penelitian induktif terhadap dalil-dalil *syarî'ah* yang universal dan partikular.[8] Penggunaan istilah-istilah yang umum dikenal di kalangan ahli *manṭiq* tersebut tampaknya sangat tergantung kepada objek penelitian yang dilakukan.

Setelah melihat pandangan Asy-Syâṭibî secara umum tentang eksistensi *al-istiqrâ'* dalam pemikiran hukum Islam, pertanyaan yang muncul adalah bagaimana konsepnya tentang metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî*? Untuk menjawab pertanyaan ini, ia menggambarkan bahwa *al-istiqrâ' al-ma'nawî* adalah suatu metode penetapan hukum yang bukan hanya dilakukan dengan satu dalil tertentu, tetapi dengan sejumlah dalil yang digabungkan antara satu sama lain yang mengandung aspek dan tujuan berbeda, sehingga terbentuklah suatu perkara hukum berdasarkan gabungan

5. *Ibid.*, hlm. 285.
6. *Ibid.*, jilid 3, hlm. 79.
7. *Ibid.*, jilid 1, hlm. 54.
8. *Ibid.*, hlm. 19.

dalil-dalil tersebut.[9] Masih berkaitan dengan pengertian ini, lebih lanjut ia menyatakan bahwa para pemikir hukum Islam tidak boleh menetapkan tujuan *asy-Syâri'* hanya berdasarkan dalil tertentu dan dengan cara tertentu saja, tetapi untuk menemukannya haruslah dengan meneliti semua dalil yang relevan, baik sifatnya *zhâhir*, *muṭlaq*, *muqayyad*, *kulliyah*, atau *juz'iyah* dalam berbagai variasi dalam setiap bab hukum fiqih. Selain itu, haruslah mempertimbangkan *qarâ'in aḫwâl* (indikasi-indikasi keadaan signifikan), baik yang dinashkan (*manqûlah*) maupun yang tidak dinashkan (*ghairu manqûlah*). Dengan cara ini, kesimpulan hukum akan didapatkan secara pasti atau yakin.[10]

Pernyataan indikatif Asy-Syâṭibî di atas dapat disederhanakan bahwa *al-istiqrâ' al-ma'nawî* menurutnya adalah suatu metode dalam proses penarikan atau penetapan hukum Islam yang tidak tergantung kepada hanya satu dalil atau nash saja, tetapi dengan menghimpun semua dalil dari berbagai bentuknya yang relevan dengan permasalahan yang akan dicari jawabannya supaya didapatkan suatu kepastian hukum, dengan tetap memerankan akal, mempertimbangkan kondisi-kondisi sosial, serta dimensi waktu dan tempat.

Formulasi ini sekaligus menggambarkan prinsip dan karakteristik metode yang dikembangkannya tersebut, yaitu: *Pertama*, ungkapan penggabungan dalil-dalil menggambarkan bahwa prinsip metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* ini tidak menganggap cukup menetapkan suatu hukum hanya dengan satu dalil saja, seperti yang sering dilakukan oleh para ahli hukum Islam kebanyakan, sebagaimana akan diuraikan secara teperinci dalam bahasan mendatang. *Kedua*, dalil-dalil hukum yang dihimpun tersebut ada yang sifatnya universal dan ada yang partikular, dan konsekuensinya ada hukum-hukum universal dan hukum-hukum

9. *Ibid.*, jilid 2, hlm. 39.
10. *Ibid*

partikular, yang karena itu bentuk-bentuk lafaz dari dalil tersebut ada yang *'umûm, khuşûş, amar, nahî, zhâhir, muṭlaq, muqayyad*, dan lain-lain bentuk lafaz seperti yang telah diintroduksi oleh para ahli hukum Islam dan sebagiannya telah direkonstruksi oleh Asy-Syâṭibî. *Ketiga,* sedemikian pentingnya metode ini, maka ia pun memandang bahwa seorang pemikir hukum tidak akan menemukan tujuan-tujuan *asy-Syâri'* dalam menetapkan hukum apabila hanya dilakukan dengan satu dalil atau beberapa dalil dengan metode-metode tertentu saja. Ia baru dapat ditemukan manakala dilakukan dengan melalui penelitian terhadap semua dalil yang relevan dengan persoalan yang sedang dihadapi. *Keempat,* selain penghimpunan dalil-dalil berupa nash-nash, peneliti hukum juga haruslah memerhatikan *qarâ'in aḥwâl* (indikasi-indikasi keadaan tertentu), baik yang berkaitan dengan nash-nash tersebut secara langsung (*qarâ'in aḥwâl manqûlah*) maupun tidak berkaitan secara langsung (*qarâ'in aḥwâl ghairu manqûlah*).

Konsep *qarâ'in* ini lebih dipertegas dengan pernyataannya ketika membicarakan masalah *amar* dan *nahî* dari sudut tujuan Tuhan (*qaşd asy-Syâri'*) dalam menciptakan hukum bagi hamba-hamba-Nya, yaitu bahwa *qarâ'in* tersebut ada yang sifatnya *ḥâliyah*, yaitu indikasi keadaaan-keadaan yang tidak berkaitan secara langsung dengan nash-nash *amar* dan *nahî,* dan karena itu identik dengan (*qarâ'in aḥwâl ghairu manqûlah*) dan ada yang sifatnya *al-maqâliyah* yang sama dengan indikasi yang berkaitan secara langsung dengan nash-nash atau sama dengan *qarâ'in aḥwâl manqûlah.*[11]

Kalau kita proyeksikan kepada pemikiran para ahli hukum Islam (*usûliyûn*) lain, *qarâ'in aḥwâl* yang dikemukakan Asy-Syâṭibî ini tampaknya identik dengan konsep *al-mukhaşşişât* (pen*takhşiş*), baik sifatnya *muttaşilah* seperti *istiśnâ', şifat, syarat, gâyah*, dan lain-lain, maupun *munfaşilah* seperti nash dengan nash, dengan *ijmâ',*

11. *Ibid.,* Jilid 3, hlm. 88.

dengan *'urf*, akal, dan lain sebagainya. Tetapi, dengan konsep *qarâ'in aḥwâl*, baik *manqûlah* maupun *ghairu manqûlah*, hal ini memperlihatkan arti penting kondisi signifikan suatu masyarakat, dan merupakan hal yang mutlak untuk dipertimbangkan dalam penetapan hukum Islam, bahkan harus benar-benar mendapat perhatian serius.

Sampai di sini, muncul pertanyaan tentang apa dasar filosofis Asy-Syâṭibî untuk merumuskan dan menggunakan *al-istiqrâ' al-ma'nawî* sebagai metode unggulan dalam penetapan hukum Islam? Dalam menjawab pertanyaan ini, Muḥammad 'Abdu Rabbih mengemukakan bahwa Asy-Syâṭibî telah menggunakan metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* secara konsisten dalam perumusan dan pengujian berbagai persoalan hukum seperti terlihat dalam *al-Muwâfaqât*. Inilah, menurutnya, antara lain sisi menarik dari tokoh ini yang bisa diteliti. Muḥammad 'Abdu Rabbih sendiri beranggapan bahwa tujuan ahli hukum Islam terkenal tersebut adalah untuk menghapus *image* yang berkembang selama ini bahwa *al-istiqrâ'* itu hanya digunakan oleh ulama-ulama Syâfi'iyah, sehingga dengan usaha maksimal ini, Asy-Syâṭibî membuktikan bahwa ulama Mâlikiyah juga memegangi dan menganggapnya sebagai salah satu dasar dan metode penetapan hukum Islam yang valid.[12]

Saya melihat, bahwa penggunaan metode ini oleh Asy-Syâṭibî bukan hanya sekadar untuk menghapus pandangan keliru seperti anggapan di atas, tetapi yang lebih mendasar bahwa baginya *al-istiqrâ' al-ma'nawî* adalah metode alternatif yang signifikan untuk menetapkan hukum atau kaidah hukum dan memverifikasinya dibanding metode-metode lain yang dilakukan secara parsial, yakni dengan penggunaan dalil secara terpisah-pisah, sehingga terkadang mengabaikan dalil-dalil lain yang sebenarnya relevan diterapkan dalam menyelesaikan berbagai problem hukum tertentu. Alasannya

12. Muḥammad 'Abdu Rabbih, *Buhûṡ fî al-Adillah al-Mukhtalaf Fîhâ 'Inda al-Uṣûliyîn*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1980), hlm. 39.

cukup jelas, karena metode ini berupaya mempertahankan kesatuan dasar-dasar *syarî'ah*, dengan tidak mengabaikan kondisi yang berkembang dalam masyarakat, seperti tecermin dari formulasinya tentang metode tersebut.

Sebagai kelanjutan dari itu, dasar filosofis Asy-Syâṭibî dalam merumuskan metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* ini dapat ditelusui dari beberapa pernyataan indikatifnya, yang dapat direduksi dalam tema "kepastian dalil hukum untuk menghasilkan kepastian hukum" sebagai jawabannya. Ia mengungkapkan:

> Adanya tujuan *asy-Syari'* untuk memelihara tiga prinsip: *dharûriyah*, *ḥâjiyah*, dan *taḥsîniyah* mengharuskan adanya dalil yang menjadi sandarannya. Sandaran tersebut baik dalil *zhannî* atau *qaṭ'î*. Seandainya keberadaan dalil (status dalil *syarî'ah*) itu bersifat *zhannî* adalah *bâṭil*, karena dalil itu adalah dasar *syarî'ah* bahkan dasar dari dasar-dasar *syarî'ah* tersebut. Manakala dasar-dasar *syarî'ah* itu haruslah bersifat *qaṭ'î*, maka terlebih lagi dasar dari dasar-dasar *syarî'ah* haruslah *qaṭ'î*. Seandainya penetapan dasar dari dasar-dasar *syarî'ah* itu boleh dengan dalil *zannî*, niscaya syariat itu hanya dugaan belaka, baik asal maupun cabangnya. Ini adalah *bâṭil*. Dengan demikian, *syarî'ah* itu haruslah pasti (*qaṭ'î*), dan dalil-dalilnya juga haruslah pasti (*qaṭ'î*).[13]

Bagi Asy-Syâṭibî, tujuan *asy-Syâri'* menetapkan hukum adalah untuk merealisasi kemaslahatan umat manusia dari berbagai segi yang tersimpul dalam prinsip *dharûriyah*, *ḥâjiyah*, dan *taḥsîniyah*,[14] yang masing-masing pengertian istilah ini akan diuraikan kemudian. Untuk mewujudkan tujuan-tujuan ini, haruslah ditetapkan dengan dalil yang pasti, dan tidak dapat hanya dengan dalil yang tidak pasti (*zhannî*), sebab dengan dalil yang pasti inilah akan menghasilkan hukum yang pasti. Sebaliknya, manakala ditetapkan dengan dalil yang *zhannî*, maka akan menghasilkan hukum yang *zhannî* pula. Dalam rangka mendapatkan dalil-dalil yang bersifat pasti (*qaṭ'î*) itu,

13. Abû Isḥâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât fi Uṣûl asy-Syarî'ah*, jilid 2, hlm. 37-38.
14. *Ibid.*, hlm. 7.

keraguan lagi untuk mengakui dan memegangnya seperti dalil-dalil wajib bersuci dari *ḥadaś*, shalat, puasa, haji, *amar ma'rûf-nahi munkar*, *ijtimâ' al-kalimah* atau *syahâdatain*, dan hal-hal yang serupa. Tetapi, apabila dalil itu *zhannî*, maka ada yang dapat diproyeksikan kepada dalil *qaṭ'î*, sehingga harus dipegangi dan adakalanya tidak dapat diproyeksikan kepada dalil *qaṭ'î*, sehingga perlu dilakukan verifikasi dan, secara umum, tidak boleh langsung diterima.[18] Dalil-dalil *zhannî* yang dapat diproyeksikan kepada dalil *qaṭ'î*, secara umum, adalah *khabar-khabar âhâd*, yang menurutnya dapat diamalkan dalam penetapan hukum. Tetapi, dalil *zhannî* yang tidak dapat diproyeksikan kepada dalil *qaṭ'î*, karena bertentangan, maka haruslah ditolak. Alasan yang dikemukakannya adalah: *Pertama*, karena ia menyalahi dasar-dasar *syarî'ah*, sedangkan yang menyalahi nash-nash *syarî'ah* itu hukumnya tidak sah. *Kedua*, tidak ada dalil yang mengakui keabsahannya, karena itu pengakuan terhadapnya tidak dibenarkan. Para ahli hukum Islam mengintroduksinya sebagai *al-munâsib al-garîb*. Contoh yang dikemukakan Asy-Syâṭibî adalah fatwa seseorang yang mengutamakan puasa dua bulan berturut-turut atas orang yang menzihar istrinya, padahal puasa boleh tidak dilakukan dalam kafarat *zhihâr*, kecuali bagi orang yang tidak mempunyai hamba untuk dimerdekakan. Selanjutnya, dalil *zannî* yang tidak ada *syâhid* khusus untuk menerima atau menolaknya, tetapi dapat mendatangkan kemaslahatan, maka dapat dipertimbangkan sebagai dalil, dan inilah yang disebutnya sebagai *al-munâsib al-mursal* atau *maṣlaḥah mursalah*, seperti yang telah diuraikan pada bab sebelumnya.[19]

Kalau diproyeksikan kepada teori *qaṭ'î-zhannî* yang telah dirumuskan oleh para ahli hukum Islam lain, uraian dan analisis Asy-Syâṭibî di atas tampaknya dipandang dari sudut penunjukan dalil terhadap hukum. Sedangkan dari segi datangnya, Asy-Syâṭibî

18. *Ibid.*, Jilid 3, hlm. 7.
19. *Ibid.*, Jilid 3, hlm. 7.

mengemukakan bahwa dalil-dalil *naqlî* adakalanya berupa nash-nash yang datangnya secara mutawatir, yang tidak mengandung kemungkinan *ta'wîl* sama sekali atau sebaliknya. Jika ia bukan nash, atau ia nash tetapi tidak diriwayatkan secara *mutawâtir*, maka pada dasarnya tidak sah menyandarkan *syarî'ah* kepadanya, karena sesuatu yang bersifat semacam ini tidak menghasilkan kepastian. Padahal, yang menghasilkan kepastianlah yang dituntut. Dan jika dalil itu berupa nash-nash yang tidak mengandung *ta'wîl* dan *mutawâtir sanad*, maka itulah yang menghasilkan kepastian.[20]

Tetapi, keberadaan dalil berupa nash yang tidak mengandung *ta'wîl* dan *mutawâtir sanad*, menurut Asy-Syâṭibî, masih diperselisihkan oleh para ulama. Bagi yang mengakui keberadaannya, menetapkan bahwa dalil berupa nash yang tidak mengandung *ta'wîl* dan *mutawâtir sanad* tidak ditemukan dalam setiap masalah yang ada dalam *syarî'ah*, tetapi hanya didapatkan dalam sebagiannya saja. Sedangkan bagi yang tidak mengakui keberadaan berupa nash yang tidak mengandung *ta'wîl* dan *mutawâtir sanad* dalam *syarî'ah*, menyatakan bahwa sesungguhnya berpegang pada dalil-dalil *naqlî* yang dikatakan pasti, tergantung kepada sepuluh *muqaddimah*, yang masing-masingnya adalah *zhannî*. Berpegang kepada sesuatu yang *zhannî*, mestilah *zhannî*. Ini, secara implisit, adalah pendapat Asy-Syâṭibî.

Teori *qaṭ'î-zannî* Asy-Syâṭibî yang agak rumit ini telah banyak mendapat komentar dari para ahli hukum Islam kontemporer. Quraysh Shihab umpamanya telah memperjelas pemikiran Asy-Syâṭibî, dengan menyatakan bahwa menurut Asy-Syâṭibî bila yang dimaksud dengan *qaṭ'î* ialah tidak adanya kemungkinan arti lain bagi suatu lafal pada saat ia berdiri sendiri, maka tidak ada atau sedikit sekali dalil *syara'* yang tergolong *qaṭ'î*.[21]

---

20. *Ibid.*, Jilid 2, hlm. 49-50.
21. M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran*, (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 96.

Kesulitan tersebut, menurut Asy-Syâṭibî, karena manakala dalil-dalil *syara'* adalah *âhâd*, sehingga jelas tidak akan menghasilkan suatu kepastian dan ini telah diakui oleh para ahli hukum. Sedangkan apabila dalil tersbebut lafaznya besifat *mutawâtir*, maka untuk menyimpulkan pengertian yang pasti masih diperlukan *muqaddimah-muqaddimah* yang pasti pula, dan *muqaddimah-muqaddimah* tersebut haruslah *mutawâtir*. Padahal untuk mencapai sifat *mutawâtir* (yang mengandung kepastian) hampir dipastikan sulit dilakukan. Sebab, ia sangat tergantung kepada sepuluh kenyataan lafaz,[22] yang disebutnya *muqadimah 'asyar* dan semuanya adalah *zannî*, yaitu: *Pertama,* kemungkinan subjektivitas periwayatan lafaz (bahasa dalil hukum) dan pemikiran para ahli tata bahasa Arab. *Kedua*, lafaz itu terkadang mengandung banyak arti. *Ketiga* lafaz-lafaz itu ada yang *majâzî*, bukan hakiki. *Keempat*, lafaz-lafaz itu terkadang ada dalam istilah *syara'* dan adat sekaligus. *Kelima*, lafaz-lafaz itu sering tersembunyi maknanya. *Keenam*, lafaz-lafaz itu terkadang bersifat umum, yang karenanya memerlukan pen*takhṣîṣ*. *Ketujuh*, lafaz-lafaz itu terkadang mutlak yang karenanya memerlukan batasan. *Kedelapan*, lafaz-lafaz itu kemungkinan *mansûkh* yang perlu dicari *nâsikh*-nya. *Kesembilan*, lafaz-lafaz itu terkadang ada dalam susunan terdahulu-terkemudian. *Kesepuluh*, makna-makna dari lafaz itu terkadang terlihat bertentangan dengan akal.[23] Manakala terdapat salah satu kemungkinan saja, maka statusnya adalah *zhannî*. Pada kenyataannya, apabila dalil itu dipandang secara parsial, maka kemungkinan salah satu dari sepuluh hal di atas akan ditemukan. Dalam kesimpulannya, Asy-Syâṭibî menyatakan bahwa ke-*qaṭ'î*-an dalil-dalil hukum bisa terlepas dari sepuluh *muqaddimah* di atas, dan terlepasnya dari salah satu unsur di atas jarang terjadi atau tidak

22. Abû Isḥâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât fi Uṣûl asy-Syarî'ah*, Jilid 1, hlm. 14. Lihat juga jilid 2, hlm. 32.
23. *Ibid.*,

mungkin terjadi sama sekali.[24]

Sebagai kelanjutan konsep cara menemukan dalil *qaṭ'î* yang harus dipegangi yang telah disinggung di atas, Asy-Syâṭibî mengungkapkan sebagai berikut:

> Dalil-dalil yang dipegangi di sini hanyalah yang diteliti dan disimpulkan secara induktif dari sejumlah dalil yang *zhannî* yang saling membantu untuk suatu makna (gagasan) yang utuh, sehingga menghasilkan kepastian (*qaṭ'î*), karena suatu kesatuan dalil-dalil memiliki suatu kekuatan yang tidak dimiliki oleh dalil-dalil yang digunakan secara terpisah-pisah. Inilah alasannya mengapa suatu *hadîś* yang periwayatnya banyak (*mutawâtir*) memiliki kepastian dan persoalan yang dibahas ini adalah jenis dari kolektivitas itu. Apabila melalui penelitian induktif terhadap dalil-dalil tentang suatu masalah tertentu telah menghasilkan suatu kolektivitas, maka berarti dapat menghasilkan pengetahuan yang pasti. Itulah dalil yang dicari dan ia serupa dengan *mutawâtir ma'nawî*. Dengan cara inilah wajibnya lima prinsip seperti shalat, zakat, dan sebagainya dapat ditetapkan secara pasti. Bila tidak dengan cara demikian, apabila seseorang berdalil tentang wajibnya shalat hanya dengan dasar firman Allah: "Dirikanlah shalat," maka dalil ini sendiri saja akan muncul berbagai pemikiran. Tetapi, manakala dalil itu juga ditunjang oleh berbagai dalil eksternal lain yang berkaitan, maka kewajiban shalat menjadi jelas dalam agama, sehingga tidak ada orang yang meragukannya, kecuali orang yang meragukan dasar agama.[25]

Dengan demikian, berbeda dari para ahli hukum Islam lain, Asy-Syâṭibî memandang bahwa dalil yang *qaṭ'î* itu adalah dalil yang sifatnya kolektif, bukan terpisah-pisah. Dalil semacam ini, menurutnya, telah mendekati *mutawâtir ma'nawî* yang disebutnya dengan *syabîh bi at-tawâtur al-ma'nawî* (serupa atau mirip dengan konsep *mutawâtir ma'nawî,* suatu istilah yang *familiar* di kalangan ahli *hadîś).* Abdullâh Darrâz, ketika mengomentari frase ini, menyatakan bahwa kandungan makna *syabîh bi at-tawâtur*

24. *Ibid.,* hlm. 26.
25. *Ibid.,* hlm. 23-24.

al-ma'nawî yang diistilahkan Asy-Syâṭibî, bukanlah *mutawâtir ma'nawî*, sebab objek penelitan *al-istiqrâ' al-ma'nawî* ada yang sifatnya menyentuh persoalan secara langsung dan ada yang tidak secara langsung.[26]

Sehubungan dengan masalah kepastian dalil dan kepastian hukum dari metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* ini, muncul pertanyaan tentang konsep kepastian menurut Asy-Syâṭibî. Untuk menjawab persoalan ini, sebagai perbandingan, terlebih dahulu menarik dikemukakan konsep kepastian dalam konteks hasil suatu penelitian induktif, seperti yang dikemukakan oleh I.R. Poejawijatna, sekalipun analisis semacam ini sesungguhnya kurang tepat mengingat makna *al-istiqrâ' al-ma'nawî* ini berbeda dari konsep induktif dalam ilmu pengetahuan modern, terutama objeknya. Poejawijatna menyatakan bahwa dalam ilmu alam hasil yang dicapai melalui metode induksi ini dapat berlaku pasti dan umum, tanpa terkecuali. Umpamanya, air biasa pada suhu nol derajat celcius mulai membeku, dan ini akan berlaku pada semua jenis air. Tetapi, dalam ilmu sosial yang objeknya terpengaruhi oleh manusia yang sedikit banyak dapat ikut menentukan kejadian-kejadian objek tersebut, metode induksi tersebut tidak mungkin dapat berlaku mutlak, pasti, dan umum, tanpa ada pengecualian, karena manusia itu mempunyai daya memilih dalam bertindak.[27]

Apabila patron ini kita proyeksikan kepada persoalan hukum Islam sebagai objek penelitian dengan metode induksi, bukan pada persoalan empiris, maka kepastian yang ditemukan atau dihasilkan oleh metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* Asy-Syâṭibî ini tampaknya dapat dimasukkan kepada kategori kepastian yang masih ada kemungkinan lain atau pengecualian. Oleh karena itu, sepanjang pemikiran hukum Islam, istilah yakin atau pasti yang dimaksud tidak sama dengan pasti dalam ilmu pengetahuan modern, seperti

26. Lihat Komentar Darrâz dalam *al-Muwâfaqât.*, jilid 1, hlm. 23.
27. I.R. Poejawijatna, *Logika: Filsafat Berpikir*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2002), hlm. 71-74.

dikemukakan Poejawijatna, atau bahkan yakin atau pasti tersebut tidak sampai kepada derajat *mutawâtir* seperti yang dikemukakan Abdullâh Darrâz di atas. Jadi, pasti di sini adalah menurut pandangan *zhâhir* peneliti hukum Islam dengan metode tersebut. Hemat saya, hal ini memang dapat dipahami, karena dalam penetapan hukum dengan metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* tersebut ada kemungkian muncul problem bagi peneliti hukum ketika merakit dan mengobservasi "konsep hubungan" antara dalil-dalil yang bentuknya bervariasi dan usaha mensurvei atau memersepsi *qarâ'in aḫwâl*, baik yang *manqûlah* maupun *ghairu manqûlah*. Namun demikian, dengan metode ini paling tidak kepastian yang dihasilkan tersebut akan lebih unggul dari hasil kepastian dalil yang dipahami secara terpisah-pisah, mengingat kesatuan lebih kuat dari keterpisahan.

B. Sumber Pembentukan Metode *al-Istiqrâ' al-Ma'nawî*

Pertanyaan yang akan dijawab oleh uraian-uraian berikut adalah: Apakah metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* Asy-Syâṭibî ini merupakan hal baru dalam wacana pemikiran hukum Islam? Dalam upaya menjawab pertanyaan tersebut, Asy-Syâṭibî sendiri menggambarkan sebagai berikut:

> Maka, hal semacam ini, yakni pemanfaatan dalil-dalil dalam kitab ini (*al-Muwâfaqât*), merupakan pemanfaatan dasar-dasar hukum yang sesungguhnya telah dilakukan oleh para ahli hukum Islam terdahulu. Tetapi, barangkali mereka lupa merumuskan pengertian ini dalam bentuk konkret dan lupa memperingatkannya. Kelupaan itu berdampak kepada sebagian ulama *muta'akhirîn*, sehingga muncul problem pemanfaatan dalil-dalil berupa ayat-ayat dan *ḫadîś-ḫadîś* secara terpisah-pisah. Mengingat pemanfaatannya tidak dilakukan secara kolektif, maka banyak muncul pemikiran tentang pertentangan antara satu nash dengan nash yang lain, dan ber*istidlâl* semacam itu akan memperlemah prinsip-prinsip dasar yang diinginkan, berupa kepastian (*qaṭ'î*). Apabila cara kolektif ini dilakukan, maka tidak akan ada problem serius dalam pemikiran

hukum Islam.[28]

Ungkapan pengakuan, sekaligus argumentatif Asy-Syâṭibî di atas, memperlihatkan suatu perkembangan sejarah pemikiran hukum Islam yang signifikan, terutama metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* dengan prinsip mempertahankan kesatuan dasar *syarî'ah*. Pernyataan di atas dapat dipahami sebagai berikut: *Pertama*, metode *al-istiqrâ'* ini sebenarnya bukanlah hal yang baru sama sekali. Konsep yang tampak dipengaruhi logika Yunani ini telah dipraktikkan oleh para ahli hukum Islam sebelumnya. *Kedua,* tetapi sangat disayangkan, kata Asy-Syâṭibî, mereka tidak memberikan tekanan signifikansinya dan tidak memberikan rumusan yang jelas sebagai metode penetapan hukum Islam, sehingga muncul problem perbedaan pendapat serius yang diawali dengan penggunaan dalil-dalil hukum secara parsial, terpisah-pisah. *Ketiga*, dengan demikian, secara implisit potensi dan unsur-unsur yang dijadikan sebagai sumber atau bahan baku metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* ini telah ada pada para ahli hukum Islam terdahulu, tetapi belum mendapat respons serius dari kalangan ahli hukum Islam kemudian. Padahal, metode yang berprinsip pemanfaatan kolektivitas dalil ini akan dapat menemukan suatu kepastian hukum.

Sekalipun Asy-Syâṭibî sendiri, secara eksplisit, tidak menjelaskan tentang pengetahuan atau ilmu yang menjadi sumber pembentukan metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* dimaksud, tetapi secara implisit unsur-unsur tersebut dapat diprediksi dari isyarat-isyarat yang terkandung dalam beberapa ungkapan dan istilah yang digunakannya. Sumber-sumber pembentukan tersebut tampaknya dapat ditelusuri dari konsep-konsep ilmu *manṭiq, ilmu uṣûl al-fiqh*, dan *ilmu muṣṭalah hadîś*, yang kemudian dirakit menjadi suatu metode penetapan hukum Islam yang utuh dan komprehensif. Pengujian estimasi ini dapat ditelusuri sebagai berikut.

28. Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât fi Uṣûl asy-Syarî'ah*, Jilid 1, hlm. 25.

Berkaitan dengan sumber pembentukan metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* di atas, tampaknya tidak dapat dilupakan tentang pengaruh filsafat Yunani terhadap perkembangan pemikiran Islam umumnya dan ilmu *uṣûl al-fiqh* khususnya. Para peneliti sejarah pemikiran Islam mengisyaratkan bahwa titik mula pengenalan kaum Muslimin terhadap filsafat Yunani dan transmisinya ke dunia Islam adalah setelah abad ke-3 H., ketika bagian salinan naskah kuno *Rasâ'il Ikhwân aṣ-Ṣafâ'* yang terdapat di Eropa dianggap berasal dari Maslamah ibn Ahmad Al-Majritî, bahkan ada peneliti yang berpendapat jauh sebelum itu.[29]

Bagian dari filafat Yunani yang tampaknya sangat dominan dalam pemikiran hukum Islam adalah ilmu logika (*manṭiq*), yaitu suatu ilmu yang mengkaji metode-metode dan hukum-hukum berpikir yang digunakan untuk dapat membedakan penalaran yang benar dari penalaran yang salah.[30] Kendati demikian, secara umum, para pemikir Islam belum mencampuradukkannya dengan kajian-kajian ke-Islam-an, hingga pertengahan abad ke-3 H. Pada periode akhir abad ini, para pemikir Islam telah mulai memanfaatkan logika Aristoteles dalam ilmu-ilmu ke-Islam-an. Oleh karena itulah, dalam sejarah pemikiran Islam, masa itu dianggap sebagai garis pemisah antara dua masa, yaitu masa kaum Muslimin tidak mencampuradukkan logika-filsafat Yunani dengan ilmu-ilmu ke-Islam-an dan masa mulai dipraktikkannya pemikiran logika.[31]

Bagi para pemikir Islam yang mengakui eksistensinya, urgensi ilmu ini sama dengan ilmu *naḥwu* atau *al-qawâ'id al-lughah al-'arabiyah*. Ilmu *manṭiq* adalah alat supaya tidak keliru dalam

29. M.M. Syarif, (Ed.) *History of Muslim Philosophy*, Vol. 1, (Delhi: Santosh Offset, 1995), hlm, 143-144.
30. M. Copi Irving, *Introduction to Logic*. New York: Macmillan Publishing, 1978), hlm 3.
31. 'Alî Sâmî An-Nasysyâr, *Manâhij al-Bahś 'Inda Mufakkirî al-Islâm wa naqd al-Muslimîn li al-Manṭiq al-Arisṭaṭâlîsî*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1947), hlm. 130.

berpikir, sedangkan ilmu *nahwu* sebagai alat supaya tidak salah dalam berbicara dan membaca teks-teks Arab. Pengakuan para ulama tentang arti penting logika (*manṭiq*) ini telah membawa kepada pengakuan tentang peran pentingnya dalam pengembangan pemikiran Islam, termasuk pemikiran hukum. Salah sorang ulama sebelum Asy-Syâṭibî yang memberikan arti penting logika dalam ilmu-ilmu ke-Islam-an, termasuk hukum, adalah Al-Ghazâlî. Dalam *Muqaddimah Maqâṣid al-Falâsifah*, ia mengemukakan bahwa kebanyakan logika berada dalam koridor dan *manhaj* yang benar, sehingga kesalahan jarang sekali ditemukan. Para pemikir Islam (*ahl al-haqq*) hanya berbeda dalam penggunaan istilah, bukan substansi dan tujuan. Tujuan logika adalah untuk mempertajam daya analisis atau cara ber*istidlâl* (pemanfaatan dalil), dan hal ini disetujui oleh pemikir-pemikir Islam.[32] Dalam buku ini, ia juga telah mengemukakan contoh-contoh yang bukan hanya berkenaan dengan metafisika, tetapi juga mengenai persoalan-persoalan hukum Islam.

Kemudian dalam *Mi'yâr al-'Ilm fî Fann al-Manṭiq*, Al-Ghazâlî menyatakan bahwa sesungguhnya manfaat logika itu meliputi ilmu-ilmu teoretis, baik *'aqliyah* maupun *fiqhiyah*. Selanjutnya, ia mengemukakan bahwa, secara metodologis, pemikiran *fiqhiyah* tidak berbeda dari pemikiran *'aqliyah*, yang berbeda hanyalah materinya saja.[33] Elaborasi lebih lanjut tentang arti penting logika bagi para pemikir hukum Islam dikemukakannya dalam *al-Mustaṣfâ*, suatu kitab ilmu *uṣûl al-fiqh* yang oleh Ibn Khaldun dianggap sebagai salah satu *soko guru* ilmu *uṣûl al-fiqh*. Ia menyatakan bahwa seseorang yang tidak mengetahui logika, maka

32. Abû Hâmid Muhammad ibn Muhammad Al-Ghazâlî, *Maqâṣid al-Falâsifah*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1961), hlm. 23.
33. Abû Hâmid Muhammad ibn Muhammad Al-Ghazâlî, *Mi'yâr al-'ilm fî Fann al-Manṭiq*, Ed. Sulayman Dunia, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1961) hlm. 26..

ilmu-ilmunya tidak dapat dipercaya.[34] Selain Al-Ghazâlî, terutama generasi sesudahnya, para pemikir hukum Islam juga telah banyak mengikuti jejak pendahulunya tersebut. Disadari atau tidak dan diakui atau tidak, kajian tentang *al-qiyâs al-uṣûlî* dalam literatur ilmu *uṣûl al-fiqh* dan *at-tamsîl* dalam ilmu logika (*manṭiq*) jelas telah menampakkan hal itu. Jadi, perbedaan istilah tetapi tidak dalam hal materi seperti yang dikatakan Al-Ghazâlî, telah mendukung pernyataan-pernyataan di atas. Pengakuan terhadapnya menjadi hal yang tidak perlu dipersoalkan, ketika ada ajaran tentang validitas ijtihad dan peran akal dalam pemikiran hukum Islam. Terlepas dari itu semua, wacana ilmu *manṭiq* yang memang dapat dipertimbangkan sebagai hal yang sangat memengaruhi metode pemikiran hukum Islam adalah tentang konsep *al-istidlâl.*

Secara etimologis, *al-istidlâl* berarti mencari dalil atau mencari petunjuk dan pembuktian. Secara terminologis, *al-istidlâl* adalah lafaz *musytarak* yang mempunyai dua pengertian yang bertentangan. *Pertama*, *al-istidlâl* berarti menunjukkan atau mengemukakan dalil dari nash Al-Quran dan sunnah, *ijmâ'* atau *qiyâs*. Umpamanya, dikatakan *istadalla asy-Syâfi'î 'alâ annahû wâjibun biqaulihi ta'âlâ* (Syâfi'î mengemukakan bukti bahwa sesuatu itu wajib berdasarkan firman Allah). *Kedua*, *al-istidlâl* berarti suatu dalil yang bukan nash Al-Quran dan Sunnah, bukan pula *ijmâ'* dan *qiyâs*.[35] 'Allâl Al-Fâsî (w. 1973 M.) menyatakan bahwa kata *al-istidlâl* biasanya digunakan untuk pengertian pengerahan kemampuan mujtahid dalam mengeluarkan dalil-dalil dan menyebutkan dalil-dalil tersebut, baik berupa nash, *ijmâ'*, *qiyâs*, atau lainnya. Tetapi, ia juga digunakan untuk jenis pengertian dalil tertentu yang metodenya berdasarkan akal semata-mata.[36] Dalam tulisan ini, yang dimaksud

34. Abû Hâmid Muhammad ibn Muhammad Al-Ghazâlî, *al-Mustaṣfâ fî Uṣûl al-Fiqh*, jilid 1, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1332 H.), hlm. 10.
35. 'Abdul Hâmid Hakîm, *al-Bayân*, jilid 2, (Padang Panjang: Sa'adiyah Putra, tt.), hlm. 145.
36. 'Allâl Al-Fâsî, *Maqâṣid asy-Syar'ah al-Islâmiyah wa Makrimuhâ*, (Rabâṭ:

al-istidlâl adalah dalam pengertian kedua. Sebagaimana para pendahulunya, seperti telah disinggung, Asy-Syâṭibî tampaknya membedakan *al-qiyâs* dengan *al-istidlâl.*[37] Ini berbeda dari para ahli hukum Islam kontemporer, seperti Khallâf dan Abû Zahrah, yang memasukkan *al-qiyâs* sebagai salah satu bentuk *al-istidlâl.*[38]

Di kalangan ahli ilmu *manṭiq* dan para ahli hukum Islam, ada beberapa metode produk hukum yang dapat dimasukkan ke dalam kategori *al-istidlâl,* antara lain: *Pertama, al-qiyâs al-iqtirânî,* yaitu *qiyâs* yang tersusun dari dua proposisi, yang manakala keduanya tidak ada yang menentangi, maka secara otomatis muncul ungkapan atau proposisi lain yang disebut dengan kesimpulan (*natîjah*). Perlu dikemukakan bahwa disebut *al-qiyâs al-iqtirânî* karena semua unsur *qiyâs* itu disebutkan, baik premis minor, premis mayor, maupun kata atau frase yang berulang *ḥadd al-wasaṭ.* Umpamanya: Alam berubah. Setiap yang berubah adalah baru. Dari dua propisisi itu, muncul proposisi lain sebagai kesimpulan (*natîjah*), yaitu: Alam adalah baru. Contoh lain: Ini adalah hukum yang ditunjuk oleh *al-qiyâs asy-syar'î.* Setiap hukum yang ditunjuk oleh *al-qiyâs asy-syar'î* adalah hukum *syara'.* Maka muncul proposisi lain sebagai kesimpulan, yaitu: Ini adalah hukum *syara'.*[39] Formulasi ini dapat dicontohkan secara konkret: Kewajiban zakat beras adalah hukum yang ditunjuk oleh *al-qiyâs asy-syar'î.* Setiap hukum yang ditunjuk

---

Maktabah al-Wihdah al-'Arabiyah, 1963), hlm. 126.

37. Tâj Ad-Dîn As-Subkî, *Matn Jam' al-Jawâmi'*, jilid 2, (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983), hlm. 342. Lihat juga Muḥammad ibn 'Alî Asy-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuḥûl Ilâ Taḥqîq al-ḥaqq min 'ilm al-Uṣûl,* (Surabaya: Syarikah Maktabah Aḥmad ibn Nabhân, tt.), hlm. 236. Lihat juga Abû al-Ma'âlî Abdul Mâlik ibn Yûsuf ibn Muḥammad Al-Juwainî, *al-Burhân fî Uṣul al-Fiqh*, jilid 2, (Beirût: Dâr al-Kutub al-'ilmiyah), hlm. 161.

38. Abdul Wahhâb Khallâf, *'Ilmu Uṣûl al-Fiqh,* (Beirût: Dâr al-Fikr, 1968), hlm.13. Lihat juga penjelasan Muḥammad Abû Zahrah, *Uṣûl al-fiqh,* (Kairo: Dâr al-fikr al-'Arabî, 1958), hlm. 125.

39. Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abdul Azîz ibn ibn 'Alî Al-Fatûḥî Al-Ḥanbalî Ibn An-Najjâr, *Syarḥ al-Kaukab al-Munîr al-Musammâ bi mukhtaṣar at-taḥrîr au al-Mukhtabar al-Mubtakar Syarḥ al-Mukhtaṣar fî Uṣûl al-Fiqh*, jilid 4, hlm. 397.

oleh *al-qiyâs asy-syar'î* adalah hukum *syara'*. Maka, kewajiban zakat beras adalah hukum *syara'*.

Kedua, *al-qiyâs al-istiśnâ'î*, yang merupakan *qiyâs syarṭiyah*, yaitu *qiyâs* yang disebutkan *natîjah* di dalamnya atau kebalikannya (*naqîdhnya*): Pada *qiyâs syarthiyah muttaşilah*, umpamanya dikatakan: Jika ini adalah manusia, maka berarti ia hewan, tetapi ia bukan hewan. Maka disimpulkan bahwa ini bukan manusia. Atau dikatakan ini adalah manusia, maka disimpulkan bahwa ia adalah hewan. *Istiśnâ'* materi pertama menghasilkan kesimpulan materi kedua, serta tidak menyimpulkan materi pertama, karena ada kemungkinan keadaannya bersifat umum, dan juga tidak menetapkan hukum umum tidaklah otomatis menetapkan hukum khusus. Sebagaimana contoh yang telah disebutkan, tegasnya sesungguhnya hewan itu tidak secara otomatis menghasilkan kesimpulan manusia, demikian juga kebalikan (*naqîdh*)nya bahwa manusia itu tidak secara otomatis *naqîdh* hewan, karena adanya pada kuda umpamanya.

Pada *qiyâs syarṭiyah munfaşilah*, umpamanya dikatakan: Bilangan itu adakalanya genap atau ganjil, tetapi ia adalah genap, disimpulkan bahwa ia bukan ganjil. Atau ia ganjil, disimpulkan ia bukan genap. Dalam masalah hukum *syara'* dapat dicontohkan sebagai berikut: *Dhabb* (binatang sejenis biawak) adakalanya halal dan adakalanya haram, tetapi kenyataannya ia adalah halal, karena ia dimakan di meja makan Nabi. Kesimpulannya adalah *dhab* tidak haram. Contoh lain, buruan orang yang sedang *iḫrâm* adakalanya halal atau haram, tetapi ia haram, karena dilarang Nabi. Kesimpulannya, buruan itu tidak halal.[40] Dua cara berpikir sistematis ini disebut dengan *al-qiyâs al-manṭiqî*, yaitu suatu ungkapan (proposisi) yang tersusun dari dua proposisi, yang dari proposisi itu secara otomatis memunculkan ungkapan atau proposisi lain yang disebut dengan *natîjah* (kesimpulan). Ringkasnya, suatu ungkapan yang tersusun

40. Ibid., hlm. 398.

dari dua *qâdhiyah* atau lebih yang melahirkan suatu ungkapan lain yang disebut *natîjah*.[41]

Ketiga, masuk juga dalam kategori *al-istidlâl* adalah *al-'aks*, yaitu sesuatu yang dijadikan dalil terhadap kebalikan yang dicari, kemudian dibatalkan, sehingga sahlah yang dicari itu. Seperti firman Allah:

> *Maka apakah mereka tidak memerhatikan Al-Quran? Kalau kiranya Al-Quran itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka mendapat pertentangan yang banyak di dalamnya.* (QS Al-Nisâ [4]: 82)

Di sini, menjadikan Al-Quran sebagai dalil adalah atas dasar hakikat Al-Quran itu datang dari Allah, sehingga membatalkan kebalikannya. Kendati memasukkan *al-'aks* sebagai bagian dari *al-istidlâl* tidak diterima oleh semua ulama, namun cukup logis untuk dipertimbangkan.[42] Al-Mahallî memasukkannya sebagai bagian dari *al-istidlâl*, yaitu menetapkan kebalikan hukum sesuatu berdasarkan indikasi alasannya (*'illah*), yang dipahami dari petunjuk *hadîś* riwayat Muslim yang artinya sebagai berikut: Bahwa sahabat bertanya kepada Rasul "*Aya'tî ahadunâ syahwatahu,*"[43] (Apakah salah seorang kami dapat meletakkan keinginan seksualnya), sedangkan baginya ada pahala pada keinginan itu? Nabi menjawab: Tidakkah kamu tahu bahwa seadainya diletakkan syahwat itu pada yang haram, maka hal itu merupakan dosa?[44] Kebalikannya (*al-'aks*), apabila syahwat tersebut disalurkan kepada yang halal, maka hal itu merupakan pahala. Keadaan semacam ini, samalah halnya dengan masalah hukum sebab-akibat, yaitu ketika ditemukan *as-sabab*, maka ada hukum, dan ketika tidak ditemukan sebab, maka tidak ada hukum. Ini semua merupakan tuntutan dalil, bukan dalil

41. Ahmad Aṣ-Ṣabbân Al-Mallawî, *Syarh as-Sullam al-Munawraq fî 'Ilm al-Manṭiq*, (Jeddah: al-Haramain, tt.), hlm. 117
42. Ibid.
43. Hadis ini diriwayatkan oleh Abu Dâud nomor 4574; Ibn Hanbal *Bâb Musnad al-Anṣâr*, nomor 20508; Muslim dalam *Bâb az-Zakâh*, nomor 1774.
44. Al-Mahallî, *Syarh Jam' al-Jawâmi'*, jilid 2, hlm. 342.

itu sendiri. Wacana sebab (*as-sabab*) ini sesungguhnya masih silang pendapat. Menurut mayoritas ahli hukum Islam, hal itu merupakan konsekuensi atau tuntutan implisit dalil, dan bukan dalil itu sendiri. Sementara itu, Ibn Hamdân (w. 820 H.) dan sekelompok ulama berpendapat bahwa sebab (*as-sabab*) itu sendiri adalah dalil, dengan alasan bahwa adanya sebab atau tuntutan itu mengharuskan adanya yang dituntut.[45] Pandangan semacam ini tampaknya mengikuti sejumlah ahli hukum Islam sebelumnya, umpamanya Al-Âmidî (w. 630 H.).[46] Terlepas dari itu, yang jelas sebab (*as-sabab*) dan dalil tersebut memang sulit untuk dipisahkan.

Selanjutnya, yang termasuk kategori *al-istidlâl* adalah apa yang dikenal di kalangan ahli ilmu *manṭiq* sebagai *lawâḥiq al-qiyâs*, yaitu: *Pertama, al-qiyâs al-murakkab*, yaitu *qiyâs* yang tersusun dari dua *qiyâs* atau lebih di mana *natîjah* (kesimpulan) masing-masingnya dijadikan sebagai *muqaddimah* bagi *al-qiyâs* selanjutnya. Contoh: Fulan menghilangkan nyawa orang lain. Semua yang menghilangkan nyawa orang lain adalah pembunuh. *Natîjah*nya, Fulan adalah pembunuh. *Natîjah* ini dapat menjadi *muqaddimah*. Umpamanya Fulan adalah pembunuh. Semua pembunuh di*qiṣâṣ* (diberi sanksi hukum setimpal). *Natîjah*nya Fulan di*qiṣâṣ*, dan seterusnya. Contoh lain: Fulan mengambil harta orang lain dengan sembunyi-sembunyi. Semua orang yang mengambil harta orang lain dengan sembunyi-sembunyi adalah pencuri. *Natîjah*nya, Fulan adalah pencuri. *Natîjah* ini dapat menjadi *muqaddimah*. Umpamanya, Fulan adalah pencuri. Semua pencuri dipotong tangannya. *Natîjah*nya Fulan dipotong tangannya. *Natîjah* ini juga dapat dijadikan *muqaddimah*. Umpamanya, Fulan dipotong tangannya. Semua orang yang dipotong tangannya tidak dapat bekerja. *Natîjah*nya, Fulan tidak dapat bekerja,[47] dan seterusnya.

---

45. Ibn An-Najjar, *Syarḥ al-Kaukab al-Munîr al-Musammâ*…., hlm. 402.
46. Saefuddîn Al-Âmidî, *Al-Iḥkâm Fî Uṣûl al-Aḥkâm* jilid 4, (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983), hlm. 118.
47. Aḥmad Ad-Damanhûrî, *Idhâḥ al-Mubham min Ma'ânî as-Sullam fî al-*

Kedua, at-tamsîl, yaitu menyamakan suatu perkara (hukum) partikular tertentu dengan perkara (hukum) partikular lain karena ada persamaan di antara keduanya. Tegasnya, menetapkan suatu hukum partikular untuk diproyeksikan kepada hukum partikular yang lain, karena ada kesamaan motif antara keduanya. Konsep semacam ini, seperti telah disinggung, dalam ilmu *uṣûl al-fiqh* dikenal dengan *al-qiyâs al-uṣûlî*. Umpamanya, hukum meminum *nabîż* sama dengan hukum meminum *khamar*, karena sama-sama memabukkan. Namun, menyamakan *at-tamsîl* dengan *al-qiyâs al-uṣûlî* ini sebetulnya masih silang pendapat, antara yang menyetujui dan yang menolaknya. Al-Bannânî mengatakan bahwa *al-qiyâs al-uṣûlî*, di kalangan ulama *uṣûl al-fiqh*, dalam istilah para ahli *manṭiq* disebut dengan *at-tamsîl*.[48] Sejalan dengan ini, Muhammad Nûr Al-Ibrâhîmî mengemukakan bahwa para ahli hukum Islam menyebut *at-tamsîl* sebagai *al-qiyâs*, yaitu salah satu dari empat dalil hukum yang dikaji dalam ilmu *uṣûl al-fiqh* dalam upaya menetapkan hukum-hukum *syara'*. Selanjutnya, Al-Ibrâhîmî mengatakan, para *mutakallimûn* menyebutnya sebagai *al-istidlâl bi as-syâhid 'alâ al-gâ'ib*, dan para ahli ilmu *bayân* menyebutnya sebagai *at-tasybîh*.[49]

Berbeda dari pendapat di atas, 'Alî Sâmî An-Nasyyâr menganggap ada perbedaan jelas dan signifikan antara istilah *al-qiyâs al-uṣûlî* dan *at-tamsîl al-Aristâtelîsî*, sekalipun tampak sebagai satu sifat atau watak, yaitu proses pemindahan hukum suatu partikular kepada suatu partikular yang lain. Secara ringkas, menurutnya, paling tidak ada dua perbedaan mendasar, yaitu: *Pertama*, semua ahli ilmu kalam (*mutakallimûn*) dan sebagian besar ahli *uṣûl* —sebelum Al-Ghazâlî— menganggap *qiyâs uṣûlî*

Manṭiq, (Jeddah: Al-Haramain, tt.), hlm. 17.

48. Al-Bannânî, *Hasyiyah al-'Allâmah Al-Bannânî, 'Alâ Syarḥ al-Maḥallî 'alâ Matn Jam' al-Jawâmi'*, jilid 2. (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983), hlm. 345.
49. Muhammad Nûr Al-Ibrâhîmî, *'Ilm al-Manṭiq*, (Surabaya: Maktabah Sa'ad ibn Nâṣir Nabhân hlm. 86.

atau *qiyâs al-gâ'ib 'alâ asy-syâhid* dapat menyampaikan kepada keyakinan. Ini tidak berlaku pada *at-tamśîl. Kedua*, para *uṣûliyûn* telah mengembalikan *qiyâs* kepada jenis *al-istiqrâ' al-'ilmî* yang cermat dan berdasarkan atas dua konsep atau aturan pokok, yaitu: (1) konsep *'illiyah* atau *qânûn 'illiyah*, yaitu teori ke-*'illah*-an, di mana setiap hukum harus ada *'illah*-nya. Seperti hukum haram pada khamar dikarenakan (*'illah*nya) memabukkan. (2) *qânûn al-iṭṭirâd fi wuqû' al-ḫawâdiś*, yaitu *'illah* sesuatu apabila ditemukan kesamaan pada sesuatu yang lain, maka *'illah* hukumnya harus diserupakan.[50] An-Nasysyâr tampaknya melihat dari segi objek-material atau fokus kajian masing-masing yang telah biasanya dilakukan, yakni objek kajian dan penggunaan *at-tamśîl* yang berorientasi kepada *'aqliyah*, sedangkan *al-qiyâs al-uṣûlî* berorientasi kepada *syar'iyah* yang bersumber dari wahyu yang harus diyakini kebenarannya. Saya sendiri, secara metodologis, cenderung kepada ulama yang menyamakannya, dengan alasan bahwa unsur-unsur pokok dan metode pencarian hukum suatu masalah dengan "*at-tamśîl*" dan "*al-qiyâs al-uṣûlî*" adalah sama.

Tetapi, muncul persoalan tentang hubungan *al-qiyâs al-uṣûlî* yang dimatangkan Imam Asy-Syâfi î dari pengertian generik sebelumnya dengan *at-tamśîl* dalam ilmu logika (*manṭiq*). Hal ini tampaknya menarik untuk diteliti lebih lanjut, manakala kitab *ar-Risâlah* diakui sebagai karya pertama dari disiplin ilmu ini yang memang tulisan Asy-Syâfi'î. Sebab, seperti telah dikemukakan di atas, pengaruh filsafat Yunani, khususnya logika, umumnya diakui baru ada pada masa sesudahnya. Ada beberapa asumsi yang dapat dikemukakan. *Pertama, ar-Risâlah* sebenarnya bukan karya Asy-Syafi'i, tetapi karya seseorang yang belum diketahui namanya setelah adanya pengaruh logika Yunani. *Kedua*, Asy-Syâfi î memang benar penulis buku itu. Bila asumsi kedua ini dikembangkan,

50. 'Alî Sâmî An-Nasysyâr, *Manâhij al-Bahś 'Inda Mufakkirî al-Islâm wa naqd al-Muslimîn li al-Manṭiq al-Arisṭaṭâlîsî*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1947), hlm. 84-85.

konsep *al-istidlâl al-mursal* dalam melakukan penggalian hukum ini sangat memungkinkan untuk merumuskan suatu metode sistemik yang oleh Asy-Syâṭibî disebut dengan *al-istiqrâ' al-ma'nawî*.

Konsep lain yang dapat dipertimbangkan sebagai unsur pembentukan metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* ini adalah konsep *mutawâtir al-ma'nawî* dalam ilmu *ḥadîṡ*,[54] sebagai salah satu bagian dari *ḥadîṡ* yang dipandang dari segi kuantitas periwayatnya. *Ḥadîṡ mutawâtir* diartikan sebagai *ḥadîṡ* yang diriwayatkan oleh orang banyak yang menurut kebiasaan mereka tidak mungkin berbohong, mulai dari awal sampai akhir sanad. Sedangkan *mutawâtir al-ma'nawî* adalah suatu *ḥadîṡ* yang maknanya diriwayatkan secara *mutawâtir*, walaupun lafaznya tidak sama.[55] Dalam *al-Muwâfaqât*, Asy-Syâṭibî juga mengisyaratkan "bahan baku" semacam ini yang dimanfaatkannya untuk merumuskan metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* ketika membicarakan kualitas metode ini seperti yang telah dikemukakan sebelumnya, yaitu konsep *muṣṭalah al-hadîṡ* tentang *tawâtur ma'nawî*. Dengan demikian, *hadîṡ mutawâtir*, karena diriwayatkan oleh sejumlah periwayat dari kalangan sahabat yang menurut kebiasaan mustahil mereka sepakat untuk berdusta, kemudian diriwayatkan oleh *tâbi'în* dan *atbâ' tâbi'în* dalam jumlah yang seimbang dengan jumlah sahabat yang meriwayatkannya, maka statusnya menjadi pasti (*qaṭ'î*), yang karenanya hukum yang ditunjuknya juga bersifat pasti.

Istilah *mutawâtir ma'nawî* dan makna yang dikandungnya jelas telah mengilhami Asy-Syâṭibî dalam merumuskan konsep atau metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî*. Karena dalam proses kerjanya, metode ini menghimpun banyak dalil untuk menyelesaikan suatu persoalan, sehingga bisa menjadikan dalil tersebut berstatus pasti (*qaṭ'î*) dan dapat menghasilkan hukum yang pasti pula. Ringkasnya, "bahan baku" yang dijadikan sumber pembentukan

54. Muḥammad Fahmî 'Ulwân, *al-Qiyam adh-Dharûriyah...*, hlm. 65.
55. Muḥammad 'Ajjâj Al-Khaṭîb, *Uṣûl al-Hadîṡ 'ulûmuh wa muṣṭalaḥuhu*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), hlm. 301.

metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* ini diambil dari konsep ilmu *manṭiq* (*al-istidlâl* terutama *al-istiqra'*), konsep ilmu *uṣûl al-fiqh* (*istidlâl al-mursal*), dan dari konsep ilmu *muṣṭalah al-ḥadîś* (*mutawâtir ma'nawî*). Bahan-bahan ini dirakitnya secara baik, cermat, dan akurat, sehingga muncullah apa yang disebut dengan metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî*. Kendati demikian, berbeda dari konsep-konsep "bahan baku" di atas, metode ini mempunyai cara kerja tersendiri, sebagaimana akan diterangkan lebih lanjut.

C. Cara Kerja Metode *al-Istiqrâ' al-Ma'nawî*

Sebelum diuraikan tentang cara kerja metode *al-istiqra' al-ma'nawî* ini, terlebih dahulu dikemukakan bahwa bagi Asy-Syâṭibî metode penetapan hukum Islam bertujuan untuk menemukan kandungan hukum dalam nash-nash yang sesuai dengan tujuan-tujuan *asy-Syâri'*. Dalam kaitan ini, ia telah mengidentifikasi metode-metode yang dilakukan para ahli, yang diklasifikasikannya menjadi empat kelompok pemikir:

Pertama, kelompok yang berpendapat bahwa tujuan-tujuan *syâri'* itu tidak akan dapat diketahui oleh akal manusia, kecuali dengan perkataan atau ungkapan yang jelas, bukan dengan melalui metode pencarian makna lafaz kebahasaan, baik dengan alasan bahwa kemaslahatan hukum-hukum itu tidak bersifat temporal dan dalam keadaan tertentu maupun dengan alasan kewajiban memelihara maslahat. Jika terjadi kesulitan dalam memahami sebagian masalah, hal itu memang tidak akan kita ketahui secara sempurna, atau tidak akan kita ketahui sama sekali. Atas dasar ini, mereka menentang penggunaan *al-qiyâs* dan *ar-ra'yu*. Mereka hanya memegangi makna zahir atau membatasi ruang lingkup pengetahuan hukum dan tujuan-tujuan *syâri'* pada *zhâhir-zhâhir* nash saja. Inilah yang disebut dengan kelompok Zhâhiriyah.[56]

56. Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-I'tiṣâm*, Jilid 2, hlm. 391.

Kedua, kelompok yang mengakui bahwa tujuan *asy-Syâri'* bukan terletak pada *zhâhir-zhâhir* nash dan juga bukan terletak pada pemahaman petunjuk kebahasaan. Bagi mereka, tujuan-tujuan *asy-Syâri'* itu hanya dapat diketahui melalui *al-imâm al-ma'ṣûm* dan memegangi apa saja yang disampaikannya. Kelompok yang cenderung "menafikan" *syarî'ah zhâhir* ini, menurut Asy-Syâṭibî, adalah kelompok *Bâṭiniyah,*[57] tepatnya adalah kaum *Syi'ah.*

Ketiga, kelompok yang berpendapat bahwa tujuan-tujuan *asy-Syâri'* itu dapat dipahami dengan makna-makan lafaz melalui nalar dan tidak berpegang kepada *zhâhir-zhâhir* nash secara mutlak. Jika nash-nash itu menyalahi pengertian yang ditemukan melalui nalar, maka pengertian itu haruslah ditinggalkan atau didahulukan makna *nazharî* tersebut, baik dengan alasan kewajiban memelihara kemaslahatan secara mutlak maupun dengan alasan tidak ada kewajiban mengikuti makna *zhâhir.* Sejauh itu, para pemikir haruslah berusaha secara sungguh-sungguh menemukan makna nash-nash, sehingga lafaz-lafaz *syar'iyah* tersebut dapat mengikuti makna-makna *nazhariyah.* Kelompok ini disebut sebagai orang-orang yang berpegang teguh dengan *al-qiyâs.*[58]

Keempat, kelompok yang mengakui pengertian-pengertian *lafzhiyah* dan *ma'nawiyah* dalam mengungkap tujuan-tujuan *asy-Syâri'.* Mereka tidak mengabaikan aspek *lafzhiyah* dan sebaliknya tidak mengabaikan aspek *ma'nawiyah.* Inilah yang disebut Asy-Syâṭibî dengan *al-'ulamâ' ar-râsikhûn,*[59] dan dia sendiri secara implisit mengintoroduksi dirinya sebagai bagian dari kelompok pemikir hukum ini. Ini dipahami dari ungkapannya bahwa pengamalan yang *zhâhir* tanpa meneliti maknanya secara mendalam jauh dari tujuan *asy-Syâri',* sebagaimana juga mengabaikannya adalah suatu tindakan yang berlebih-lebihan.[60] Dalam upaya mewujudkan ini,

57. *Ibid.*
58. *Ibid.*
59. *Ibid.*
60. *Ibid.,* hlm. 154.

metode *al-istiqra' al-ma'nawî*-lah yang harus dipertimbangkan.

Metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî*, dengan demikian, merupakan bagian dari epistemologi hukum Islam, yang bertujuan untuk menjawab pertanyaan tentang bagaimana cara ideal untuk mengetahui tujuan-tujuan *asy-Syâri'* yang terdapat dalam Al-Quran dan Sunnah, sebagai sumber hukum Islam, dan bagaimana menyelesaikan berbagai masalah hukum yang muncul dalam suatu masyarakat. Mengingat kedua sumber hukum tersebut berbahasa Arab, maka untuk memahami teks-teks yang ada di dalamnya, peneliti hukum Islam perlu pengetahuan bahasa Arab yang memadai. Tanpa penguasaan bahasa Arab, penemuan hukum tidak mungkin dapat dilakukan dari teks-teks tersebut.[61] Dalam konteks ini, metode penetapan hukum verbal, seperti yang telah diuraikan dalam bab sebelumnya, mutlak harus dimiliki oleh para peneliti hukum Islam yang akan menggunakan metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî*. Selanjutnya, pengetahuan memadai tentang metode-metode substansial juga harus dimiliki oleh pengguna metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* ini, supaya pesan-pesan dalam nash-nash hukum dapat terungkap, sehingga tujuan-tujuan *asy-Syâri'* dalam menetapkan hukum dapat dicapai dengan baik. Artinya, keyakinan tercapainya pesan-pesan nash tersebut manakala dilakukan suatu cara yang utuh dan komprehensif, tersimpul dalam metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî*.

Asy-Syâṭibî sendiri secara eksplisit tidak memberikan uraian teperinci tentang cara kerja atau mekanisme yang ditempuh dalam metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* ini, melainkan hanya memberikan isyarat-isyarat dalam berbagai konsepnya, terutama konsep pencarian tujuan-tujuan hukum.[62] Oleh karena itu, cara kerja atau mekanisme penetapan hukum Islam dengan metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* yang akan diuraikan di sini merupakan interpretasi

61. Abû Isḥâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât*, jilid 2, hlm. 64.
62. *Ibid.*, hlm. 393-410.

terhadap isyarat-isyarat Asy-Syâṭibî dan disesuaikan dengan cara kerja suatu metode yang berlaku umum dalam suatu penelitian hukum, yang perinciannya adalah sebagai berikut:

1. *Pertama*, menentukan masalah atau tema yang akan dijadikan sasaran penelitian atau yang akan dicari jawabannya. Dalam konteks ini, tentu saja masalah hukum Islam, baik tentang kaidah-kaidah *uṣûl*, kaidah-kaidah *fiqh*, maupun hukum-hukum spesifik.
2. *Kedua*, merumuskan masalah atau tema yang telah ditentukan atau dipilih. Dalam proses pencarian ketentuan suatu hukum, sekalipun dalam bentuk yang sederhana, perumusan masalah adalah penting. Karena dari sinilah data-data yang dalam hal ini dalil-dalil dan kenyataan empiris yang relevan dengan masalah dapat dikumpulkan.
3. *Ketiga*, mengumpulkan dan mengidentifikasi semua nash hukum yang relevan dengan persoalan yang akan dicari jawabannya. Sebagaimana diyakini bahwa dalam suatu persoalan banyak ditemukan ayat-ayat Al-Quran dan as-Sunnah yang membicarakan satu atau beberapa persoalan, baik sifatnya universal maupun teperinci. Dalam kasus-kasus baru yang diidentifikasi tidak ditemukan dalil partikular, tentunya yang dikoleksi adalah dalil-dalil universal yang mengandung penjelasan tentang nilai-nilai universal, baik nilai positif maupun negatif, yang perinciannya diserahkan kepada pemikiran manusia atau dalam ungkapannya *"fa huwa râji' ilâ ma'nan ma'qûl ilâ nazhr al-mukallaf"*. Umpamanya, keadilan, *ihsân, al-'afwu* (pemberian maaf), kesabaran, bersyukur, termasuk *ta'âwun, tawâzun*, keseimbangan; kezaliman, termasuk boros (*tabzîr*), kikir, tidak peduli lingkungan, dan sebagainya,[63] yang semua ini dimaksudkan untuk merealisasi kemaslahatan dunia untuk menuju kemaslahatan di akhirat. Dalam hal ini, Asy-Syâṭibî

63. Abû Isḥâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât...*, jilid 3, hlm. 33.

membedakan nilai-nilai tersebut kepada nilai antara (*wasîlah*) dan nilai mutlak atau nilai tujuan (*gâyah*). Nilai antara atau alat adalah memelihara agama, memelihara jiwa, memelihara harta, memelihara keturunan, dan memelihara akal, yang dalam perumusan hukum untuk memelihara hal-hal tersebut dengan memedomani nilai-nilai lain seperti yang telah diuraikan. Tujuan nilai-nilai antara ini adalah untuk mencapai nilai hakiki atau nilai mutlak, yaitu kemaslahatan di dunia dan akhirat.[64] Termasuk usaha identifikasi ini adalah mencermati *amar* dan *nahî*, yang pengertian masing-masing telah dijelaskan sebelumnya.[65] Hal ini penting karena untuk dapat mengambil kesimpulan hukum yang tepat dan mencerminkan kemaslahatan, mengingat *amar* dan *nahî* tersebut ada yang sifatnya langsung menyentuh persoalan hukum tertentu dan ada yang tidak.

Selanjutnya, mencermati bahwa hukum-hukum *syara'*, baik *'âdiyah* (*mu'âmalah*) maupun *'ibâdiyah*, mempunyai tujuan-tujuan asal (*al-maqâṣid al-aṣliyah*) dan mempunyai tujuan-tujuan pengikut (*maqâṣid tâbi'iyah*). Hukum-hukum *'âdiyah* umpamanya adalah nikah di-*syarî'ah*-kan untuk melanjutkan keturunan sebagai (berdasarkan) tujuan pertama (*al-qaṣd al-awwal*). Lalu diiringi dengan tujuan mencari ketenteraman, berpasangan, saling membantu dalam masalah *duniawiyah* dan *ukhrawiyah* berupa hubungan seksual dengan cara yang halal, memandang keindahan perempuan yang diciptakan Tuhan, menghiasi perempuan atau memelihara kehidupannya, anak-anaknya, baik anak dari kita sendiri maupun dari bekas suaminya terdahulu, memelihara terjadinya perbuatan terlarang akibat tuntutan seksual, dan lain sebagainya.[66]

---

64. Muhammad Fahmî 'Ulwân, *al-Qiyam adh-Dharûriyah...*, hlm. 111-145.
65. Abî Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât...*, Jilid 2, hlm. 393-410
66. *Ibid.*

Demikian juga masalah ibadah, tujuan aslinya adalah menghadapkan dan menyerahkan diri kepada Tuhan Yang Maha Esa, dengan penuh kesadaran dalam segala hal. Kemudian diikuti oleh tujuan pengikut, seperti untuk mencapai derajat di akhirat atau untuk menjadi kekasih Allah, dan sebagainya. Tujuan-tujuan pengikut ini menguatkan dan mendorong langgengnya tujuan pokok.[67]

4. *Keempat,* memahami makna nash-nash hukum tersebut satu persatu dan kaitan antara satu sama lain. Untuk ini, seperti telah disinggung, diperlukan pengetahuan memadai tentang bentuk-bentuk lafaz dan aspek-aspek kebahasaan lainnya. Namun, mengingat memahami nash-nash tersebut tidak cukup dari aspek kebahasaan, maka juga diperlukan mengaitkannya dengan hal-hal sebagai berikut: *Pertama,* konteks tekstual (*siyâq an-nash*) itu sendiri. *Kedua,* konteks pembicaraan (*siyâq al-khiṭâb*). *Ketiga,* konteks kondisi signifikan (*siyâq al-ḥâl*). Jadi, nash-nash hukum tersebut harus dipahami secara detail satu persatu, secara komprehensif, baik teks, konteks, atau latar belakang historis nash-nash itu muncul.
5. *Kelima,* mempertimbangkan kondisi-kondisi dan indikasi-indikasi signifikan suatu masyarakat, yang secara implisit dipahami dari konsep Asy-Syâṭibî tentang *qarâ'in aḥwâl,* terutama yang *ma'qûlah* atau *ghairu manqûlah.*

Sehubungan dengan perlunya mencermati indikasi-indikasi dalam kategori *ghairu manqûlah* ini, peneliti hukum mencermati diamnya *asy-Syâri'* terhadap hukum, padahal ada tuntutan untuk dilakukan. Persoalan ini telah diperinci dalam bahasan sebelumnya, namun perlu dikemukakan di sini, bahwa peneliti hukum harus dapat mengidentifikasi diamnya *asy-Syâri'* terhadap masalah yang tidak ada hubungannya dengan ibadah dan diamnya *asy-Syâri'* terhadap masalah yang ada hubungannya

67. *Ibid.*

dengan ibadah.

6. *Keenam,* mencermati alasan (*'illah* hukum) yang dikandung oleh nash-nash tersebut, untuk diderivasi kepada konteks signifikan dalam merespons keberadaan alasan-alasan hukum tersebut dan menerapkannya dalam kasus-kasus empiris. Perlunya mencermati *'illah-'illah* dalam nash-nash hukum terutama menyangkut *amar* dan *nahî*, karena menurut Asy-Syâṭibî, alasan mengapa sesuatu itu diperintahkan dan mengapa sesuatu itu dilarang terkadang diketahui secara jelas (*'illah ma'lûmah*) dan terkadang tidak diketahui (*'illah ghairu ma'lûmah*). Jika *'illah* itu diketahui, tuntutannya haruslah diikuti. Seperti nikah, alasannya (*'illah*nya) adalah untuk kemaslahatan keturunan, jual-beli untuk kemaslahatan pemanfaatan benda yang ditransaksikan, sanksi hukum (*hadd*) untuk kemaslahatan *survive* atau kelestarian hidup. *'Illah-'illah* diketahui melalui konsep *masâlik al-'illah*, seperti yang banyak dikemukakan dalam literatur ilmu *uṣûl al-fiqh*. Apabila diketahui *'illah*nya, diketahuilah bahwa tujuan *asy-Syâri'* adalah apa yang dituntut oleh *'illah-'illah*, baik *'illah* untuk dilakukan maupun untuk ditinggalkan.

   Pertanyaan yang muncul, bagaimana kalau *'illah*nya tidak diketahui? Menurut Asy-Syâṭibî, manakala terjadi demikian, pada prinsipnya haruslah tidak bersikap (*tawaqquf*). Namun, *tawaqquf* di sini ada dua pengertian yang harus didiskusikan: (1) kita tidak boleh melampaui apa yang telah dinashkan dalam hukum atau sebab tertentu. Karena, semua bentuk pelampauan (perluasan makna) tanpa pengetahuan tentang *'illah*nya berarti menetapkan hukum tanpa dalil, dan akan dapat bertentangan dengan tujuan *asy-Syâri'*. Jadi, *tawaqquf* di sini dilakukan karena tidak ada dalil sama sekali; (2) bahwa pada dasarnya hukum-hukum *syara'* itu tidak dapat dilampaui cakupan maknanya, hingga diketahui tujuan *ay-syâri'* tentang alasan pelampauan (perluasan) itu. Alasan kebolehan perluasan ini, menurut Asy-Syâṭibî, terdapat dalam konsep *masâlik al-'illah* atau dari

universalitas dalil.[68]

7. *Ketujuh,* mereduksi nash-nash hukum menjadi suatu kesatuan yang utuh, melalui proses abstraksi dengan mempertimbangkan nash-nash universal dan partikular, sehingga nash-nash yang sifatnya partikular tersebut dapat masuk dalam kerangka universal.[69]
8. *Kedelapan,* cara kerja terakhir metode ini adalah menetapkan atau menyimpulkan hukum yang dicari, baik sifatnya universal, berupa kaidah-kaidah *uṣûliyah* dan kaidah-kaidah fiqh, maupun sifatnya particular yang berupa hukum spesifik.[70] Inilah yang disebut produk hukum, yang secara teperinci akan diuraikan berikutnya.

Mencermati konsep Asy-Syatibi tentang hubungan nash dengan akal, hubungan nash dengan tradisi atau perkembangan sosial dan syarat ijtihad, serta karakteristik metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* ini, maka cara kerja di atas dapat diterapkan dengan mengikuti dua atau salah satu dari dua kerangka konseptual, yaitu yang sifatnya *min al-a'lâ ilâ al-adnâ* atau identik dengan istilah *up-down* dan yang sifatnya *min al-adnâ ilâ al-a'lâ* atau identik dengan istilah *bottom-up*. Yang pertama dimulai dengan memahami nash-nash kolektif, partikular, dan universal, untuk diambil suatu kesimpulan hukum. Kemudian hukum tersebut diproyeksikan kepada kasus-kasus atau gejala-gejala yang terjadi dalam masyarakat. Sedangkan kerangka konseptual kedua dimulai dengan mempelajari kasus-kasus atau gejala sosial secara mendalam, untuk ditarik suatu kesimpulan hukum tentatif. Kemudian, hukum tentatif itu dikonfirmasikan dengan nash-nash hukum. Bila ada unsur-unsur yang bertentangan, maka nash-nash tersebut memberikan nilai-nilai yang sesuai dengan tujuan-tujuan umum *syarî'ah*.

---

68. Abî Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-I'tiṣâm*, jilid 2, hlm. 395
69. Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât...*, jilid 3, hlm. 4. Lihat juga jilid 2, hlm. 7.
70. 'Alî Sâmî An-Nasyyâr, *Manâhij al-Bahś...*, hlm. 133.

Sehubungan dengan cara kerja di atas, muncul pertanyaan, apakah patron yang digunakan Asy-Syâṭibî dalam metode *al-istiqrâ'* ini. Dalam hal nash-nash dan *qarâ'in aḥwâl* yang tertuju kepada satu titik koordinat yang sama, persoalan semacam ini tidaklah begitu rumit. Tetapi, ia menjadi penting karena adanya nash-nash yang masing-masing menuju ke suatu titik koordinat yang berbeda.

Sebelum Asy-Syâṭibî, sebagai perbandingan, Al-Ghazâlî telah merintis masalah ini, ketika melakukan perbandingan tentang pendapat Hanâfiyah dan Syâfi'iyah mengenai cara berwudhu. Dalam *Mi'yâr al-'Ilm fî Fann al-Manṭiq*, Al-Ghazâlî juga telah mengelaborasi metode ini dalam mengomparasikan pendapat ulama Syâfi'iyah dan Hanâfiyah mengenai hukum pengulangan menyapu kepala ketika berw*udhû'*. Syâfi'iyah berpendapat bahwa menyapu kepala adalah *wazhîfah aṣliyah*, sebab itu sunnah diulang-ulang. Dasar penetapan hukum mereka adalah metode *al-istiqrâ'*, yaitu penelitian terhadap masalah membasuh muka, dua tangan, dan dua kaki. Berbeda dari pendapat ini, ulama Hanâfiyah menyatakan bahwa menyapu kepala tidak perlu diulang-ulang. Mereka juga menggunakan metode *al-istiqrâ'*, dengan objek penelitiannya adalah terhadap *tayammum* dan menyapu *khuff*. Dalam menanggapi kedua pendapat ini, Al-Ghazâlî menyatakan bahwa pendapat ulama Hanâfiyah ini lebih kuat, karena yang diteliti adalah dua bagian yang berbeda, sedangkan tiga anggota *wudhû'* yang diteliti ulama Syâfi'iyah adalah hal yang sejenis.[71] Al-Ghazâlî, dengan demikian, telah mempertimbangkan variasi partikular yang diteliti dalam penggunaan metode *al-istiqrâ'* untuk mendapatkan akurasi ketetapan hukum, sekalipun belum sempurna seperti yang belakangan dirumuskan dalam logika formal modern.

71. Abû Hâmid Muhammad ibn Muhammad Al-Ghazâlî, *al-Mustaṣfâ fî Uṣûl al-Fiqh*, hlm. 103.

Berbeda dari patron yang ditawarkan Al-Ghazâlî di atas, Asy-Syâṭibî merumuskan patron ini sesuai dengan bidang kajian hukum Islam yang bersumber dari nash-nash, yang dapat ditelusuri dari konsepnya tentang stratifikasi dalil dan metode penyelesaian pertentangan dalil dalam konsep *ta'ârudh* dan *tarjîḥ*: *Syarî'ah* Islam, seperti telah dikemukakan asy-Syâṭibî, dibangun atas dasar tujuan memelihara tiga tingkatan kebutuhan, yaitu: *dharûryâh, ḥâjiyâ*h, dan *taḥsîniyâh*. Keberadaannya terdapat dalam berbagai bagian *syarî'ah* dan dalil-dalil kolektifnya, dan tidak berada di satu tempat dan bukan hanya satu prinsip. Pandangan *syara'* terhadapnya juga bersifat menyeluruh, tidak khusus pada satu bagian tertentu, karena ketiga hal tersebut bersifat universal yang meliputi semua partikular lain di bawahnya, baik *idhâfî* atau hakiki, karena tidak ada universalitas lain yang mengatasi universalitas ini.[72]

Di sini, terlihat isyarat Asy-Syâṭibî tentang stratifikasi dalil dan hukum universal, yaitu hukum universal tertinggi adalah dalam bentuk *al-qawâ'id aś-śalâś* atau tiga prinsip: *dharûriyah, ḥâjiyah*, dan *taḥsîniyah*, yang menurutnya dihasilkan dari dalil-dalil kolektif yang statusnya telah menjadi universal. Namun, manakala penelitian itu tidak dilakukan secara sempurna, maka prinsip universal yang dihasilkannya tetap bersifat *zhannî* dan memungkinkan untuk dibatalkan. Dalam hal ini, seorang ahli hukum haruslah berusaha maksimal untuk mencari pendukung dalil-dalil universal rendah (*kulliyâh adnâ*) yang *zhannî* berupa dalil-dalil parsial yang relevan dengannya, hingga dalil universal yang *zhannî* tersebut mendapat dukungan dalil yang cukup. Manakala tidak diperoleh dukungan dalil-dalil yang memperkuatnya, maka ahli hukum tersebut sebaiknya tidak mengamalkannya (*tawaqquf*), hingga ia memperoleh kepastian, tetapi dalam kondisi tertentu dan untuk sementara dapat diterapkan. Dengan demikian, ia mengakui dua tingkatan universal, yang terlihat dari pengakuannya bahwa salah

72. Abû Isḥâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât...*, jilid 3, hlm. 2.

satu bentuk dari metode induktif yang tidak sempurna menghasilkan prinsip universal yang bernilai *zhannî* dan ahli hukum dituntut untuk mencari dalil-dalil pendukungnya supaya menjadi pasti, sekalipun dapat digunakan untuk sementara dan dalam kondisi tertentu, sebagaimana dalil-dalil partikular.[73]

Bagi Asy-Syâṭibî, status dalil universal tertinggi adalah *qaṭ'î*, status dalil universal rendah adalah tetap *zannî*, tetapi *zannî*nya lebih tinggi dari *zannî*nya dalil-dalil yang diterapkan secara parsial. Dengan demikian, *kulliyah* yang dirumuskan Asy-Syâṭibî dalam konteks ini tidak sama dengan umum dalam istilah yang dirumuskan para ahli hukum Islam lain, dan *juz'iyah* di sini tidak sama dengan istilah khusus, terutama dalam hal *dalâlah* atau penunjukannya terhadap hukum. Bagi para ahli hukum Islam lain, *dalâlah qaṭ'î* dapat saja ditunjuk oleh dalil partikular, tetapi tidak menurut Asy-Syâṭibî. Lafaz *'umum* bagi para ahli hukum Islam sifatnya *zhannî*, sedangkan *kullî* bagi Asy-Syâṭibî statusnya *qaṭ'î*. Namun, ada titik temunya dengan Hanâfiyah yang menyatakan bahwa petunjuk lafaz *'amm* adalah *qaṭ'î*, tetapi bedanya, *qaṭ'î* dalam konteks ini bagi Hanâfiyah adalah tidak ada kemungkinan *takhṣîṣ* dari dalil itu sendiri.

Selanjutnya, Asy-Syâṭibî memandang bahwa dalil-dalil *syarî'ah* yang partikular haruslah ditempatkan dalam kerangka universal. Ini dipahami dari ungkapannya: "Oleh karena itu, pengakuan terhadap dalil-dalil partikular itu, ketika memberlakukannya, baik Al-Quran, Sunnah, *ijmâ'*, maupun *qiyâs*, harus atas dasar dalil-dalil universal. Sebab, mustahil keberadaan dalil-dalil partikular itu terlepas dari dalil-dalil universal. Siapa yang mengambil suatu nash partikular yang bertentangan dengan dalil universal, maka salahlah dia."[74]

73. Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-I'tiṣâm*, jilid 3, hlm.243-247.
74. *Ibid.*, hlm. 2.

Dalam konteks ayat perayat, bagi Asy-Syâṭibî, universal tingkat tinggi sebagian besar ayat-ayat *makkiyah*, universal tingkat rendah sebagian kecil ayat hukum *madaniyah*, dan sebagian kecil sunnah, karena sunnah baginya adalah bagian integral dari Al-Quran; sedangkan *juz'iyah* sebagian besar ayat-ayat hukum *madaniyah* dan sebagian besar sunnah Nabi, karena sunnah baginya adalah bagian integral dari Al-Quran. Dalam memahami dalil-dalil *kulliyât* yang rendah dan dalil-dalil *juz'iyât* haruslah dikaitkan dengan dalil-dalil *kulliyât* yang tinggi tersebut.[75] Ini juga jelas terlihat dari konsepnya tentang *nâsikh-mansûkh*. Untuk konteks *qarâ'in aḥwâl ghairu manqûlah*, ia memegang prinsip *al-amr al-a'zham* dan *min haiś tuqâm bih al-ḥayâh ad-dunyâ li al-ḥayâh al-âkhirah*, seperti telah dikemukakan ketika membahas tentang konsep ijtihadnya. Sedangkan untuk ibadah, ia memegang prinsip *tawaqquf*, yang juga telah dikemukakan sebelumnya.

Kembali kepada persoalan patron yang digunakan Asy-Syâṭibî. Uraian-uraian di atas merupakan patron yang dijadikan acuan ketika dalil-dalil tersebut menuju kepada suatu titik koordinat yang sama. Persoalan yang muncul, bagaimana kalau ditemukan dalil-dalil dan *qarâ'in aḥwâl* yang masing-masing menuju titik koordinat yang berbeda? Dalam menjawab persoalan ini, Asy-Syâṭibî masih meminjam istilah dan konsep para ahli hukum Islam lain, yaitu *ta'ârudh* dan *tarjîḥ*, tetapi dengan analisis yang berbeda, yaitu beranjak kepada konsep *kulliyah* dan *juz'iyah* di atas, seperti telah dikemukakan dalam bab sebelumnya.

D. Produk-Produk Metode *al-Istiqrâ' al-Ma'nawî*

Dalam *al-Muwâfaqât*, setelah terlebih dahulu menguraikan panjang lebar tentang pengertian metode *al-istiqrâ'* dan aplikasinya dalam penetapan hukum, Asy-Syâṭibî mengemukakan kegunaan

75. *Ibid.*, hlm. 304.

metode tersebut dengan pernyataannya sebagai berikut: "*Lihaźihî al-mas'alah fawâ'id tanbanî 'alaihâ aşliyah wa far'iyah*".[76] Ungkapan ini mengandung makna bahwa proses pencarian dan penelitian hukum Islam melalui metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* sangat berguna, karena ia menghasilkan dan membuktikan keberadaan kaidah-kaidah dasar dan hukum-hukum spesifik. Kaidah-kaidah dasar tersebut tentunya mencakup kaidah-kaidah *uşûliah* dan kaidah-kaidah *fiqhiyah*. Dengan demikian, ada tiga bentuk produk yang dapat dihasilkan atau dibuktikan oleh metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî*, yaitu produk kaidah-kaidah *uşûliyah*, produk kaidah-kaidah *fiqhiyah*, dan produk hukum spesifik.

Pada awal bahasan bab ini, telah dikemukakan bahwa istilah *al-istiqrâ'* dalam konteks pencarian hukum atau kesimpulan hukum digunakan Asy-Syâṭibî untuk beberapa arti, namun tetap dalam bingkai metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî*. Asy-Syâṭibî ternyata telah menerapkannya dalam perumusan atau penelitian terhadap (1) nash-nash, umpamanya ketika meneliti tujuan-tujuan diciptakan hukum oleh *asy-Syâri'*, yaitu untuk kemaslahatan hamba. (2) hukum-hukum spesifik untuk menentukan suatu kaidah, tetapi hukum-hukum spesifik tersebut apabila ditelusuri memang mempunyai dalil-dalil yang jelas, umpamanya ketika merumuskan atau memverifikasi kaidah *al-aşl fî al-'ibâdah at-ta'abbud wa al-aşl fî al-'âdah al-iltifât ilâ al-ma'ânî*, (3) penelitian gabungan antara nash-nash dan hukum-hukum spesifik, *qarâ'in ahwâl*, *manqûlah au ghairu manqûlah* termasuk *musyâhadah*; umpamanya meneliti buku-buku tentang *nâsikh-mansûkh*. Namun, semuanya itu tetap dipadukan dengan petunjuk nash-nash, baik yang sifatnya partikular maupun universal. Pengujian-pengujian tentang hal ini dan contoh-contoh lain yang relevan akan diuraikan sebagai berikut:

76. Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât...*, jilid 3, hlm.225.

1. Produk Kaidah-Kaidah *Uṣûliyah*

Kaidah *uṣûliyah* yang dimaksudkan di sini adalah suatu aturan dasar atau hukum universal yang dijadikan standar untuk menentukan hukum partikular (*juz'î*) yang diambil dari dasar universal (*kullî*), yakni Al-Quran dan Sunnah. Oleh karena kaidah *uṣûliyah* ini bermuara dari kata-kata dan *uslûb-uslûb* Al-Quran dan Sunnah, maka ia juga disebut dengan kaidah *istinbâṭiyah*. Selanjutnya, karena sangat berkaitan dengan kebahasaan, maka disebut juga dengan kaidah *lugawiyah*.[77] Kenyataannya, kaidah *uṣûliyah* ini memang banyak membicarakan kaidah *'âmm, khâṣṣ, amar, nahî, muṭlaq, muqayyad, mujmal-mufassar*, dan lain-lain yang berhubungan dengan aspek kebahasaan. Beberapa contoh produk kaidah *uṣûliyah* yang telah dilakukan oleh Asy-Syâṭibî dan perlu dikemukakan dalam bahasan ini akan diuraikan sebagai berikut:

a. *'Âmm* dan *Khâṣṣ*

Dalam analisis Asy-Syâṭibî, konsep umum dan khusus ini dapat ditinjau dari dua dimensi: *Pertama*, tinjauan tata bahasa Arab yang banyak dibicarakan oleh para ahli bahasa Arab. *Kedua*, tinjauan dari segi dasar penciptaannya, yang dibaginya kepada dua dimensi, yaitu: (1) dimensi dasar penciptaannya secara umum dan penunjukannya terhadap hukum, yang menjadi kajian para ahli hukum Islam, sehingga muncul konsep-konsep tentang klasifikasi lafaz-lafaz *âmm, khâṣṣ*, dan *mukhaṣṣîṣṣ*. (2) dimensi tujuan-tujuan penggunaannya. Dimensi penciptaan dan penunjukannya terhadap hukum telah banyak dikaji oleh para ahli hukum Islam, seperti terlihat dalam buku-buku *uṣûl al-fiqh*. Dalam pandangan Asy-

77. Ahmad Muhammad Asy-Syâfi'î, *Uṣûl al-Fiqh al-Islâmî*, (Iskandâriyah: Mu'assasah Śaqâfah al-Jâm'iyah, 1983), hlm. 4-5. Lihat juga Muhammad Ma'rûf Ad-Dawâlibî, *Uṣûl al-fiqh*, (Damsyiq: Dâr al-Kitâb al-Jadîd, 1965), hlm. 11.

Syâṭibî, tinjauan para ahli bahasa dan juga para ahli hukum Islam kebanyakan, sekalipun juga ada tendensi penggunaan, sifatnya deduktif dan parsial. Asy-Syâṭibî memfokuskan kajiannya dari dimensi tujuan-tujuan penggunaannya yang bersifat induktif, dengan alasan bahwa manakala terjadi pertentangan antara kaidah *isti'mâlî* yang bersifat induktif dan kaidah *qiyâsî* yang bersifat deduktif, maka hukum yang dipegang adalah yang berdasarkan kaidah *isti'mâlî*.[78] Ini merupakan konsep baru yang merupakan rekonstruksi dari konsep umum dan khusus yang telah ditawarkan oleh para ahli hukum Islam sebelumnya.

Pandangan Asy-Syâṭibî tentang penggunaan konsep umum dan khusus yang dipahami dengan cara *istiqrâ'* dari berbagai sumber ini, tampaknya dimaksudkan untuk mendukung gagasan kesatuan dasar *syarî'ah* dalam penetapan hukum Islam yang ditawarkannya. Ia menggambarkan bahwa kewajiban untuk shalat, misalnya, merupakan suatu aturan hukum dalam bentuk umum yang dipahami dari berbagai dalil, dan bukannya hanya dari sebuah dalil yang bentuk lafaznya umum. Bentuk aturan hukum umum tersebut diketahui dengan jelas, manakala dilakukan penelitian dengan cara *istiqrâ'* terhadap dalil-dalil hukum tentang shalat. Metode akumulatif ini jelas akan menghasilkan hukum wajib shalat yang meyakinkan, sekalipun hasil tersebut sangat tergantung kepada sempurna-tidaknya penelitian induktif tersebut. Manakala penelitian induktif terhadap dalil-dalil tersebut dilakukan dengan cara sempurna, maka hasilnya dapat dipandang pasti (*qaṭ'î*), tetapi bila penelitian hanya terbatas pada nash-nash tertentu saja, bukan semua dalil yang berkaitan, maka hasilnya tetap tidak dapat dipandang pasti.[79]

78. Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât...*, Jilid 3, hlm. 153.
79. *Ibid.*, hlm. 169.

b. *Nâsikh-Mansûkh*

Analisis Asy-Syâṭibî tentang teori *nâsikh-mansûkh* ini dibangun dalam kerangka hukum-hukum universal yang dinisbahkan kepada hukum-hukum *makkiyah* dan hukum-hukum partikular yang di*nisbah*kan kepada hukum-hukum *madaniyah*. Manakala telah diyakini bahwa hukum-hukum syariat yang diturunkan di Makkah adalah hukum-hukum universal dan kaidah-kaidah dasar agama (*al-qawa'id al-uṣûliyah fî ad-dîn*) pada umumnya, menunjukkan bahwa ayat-ayat *nasakh* tersebut sangat sedikit, tidak banyak. Karena *nasakh* itu, secara empiris, tidak terjadi pada hukum-hukum universal, sekalipun secara teoretis mungkin saja terjadi.[80]

Dalam elaborasi berikutnya, Asy-Syâṭibî mengemukakan pernyataan argumentatif sebagai berikut: *Pertama*, sesungguhnya *syarî'ah* itu dibangun untuk memelihara kepentingan *dharûriyât*, *ḥâjiyât*, dan *taḥsîniyât*. Semua itu tidak dapat dinasakhkan sama sekali, bahkan hukum-hukum yang diturunkan di Madinah menguatkan, memantapkan, dan memeliharanya. Dengan demikian, tidak ada *nasakh* sama sekali bagi hukum universal. *Kedua*, orang-orang yang meneliti dengan cara *istiqrâ'* kitab-kitab *nâsikh-mansûkh* secara cermat, akan mendapatkan pengertian ini, yaitu bahwa *nasakh* pada hukum-hukum partikular, sedangkan hukum-hukum partikular *makkiyah* sangat sedikit sekali. *Ketiga*, pada umumnya ayat-ayat yang dianggap *nasakh*, keberadaannya masih diperdebatkan dan ada kemungkinan besar untuk dilakukan *ta'wîl* dengan cara menggabungkan antara dua dalil dari segi-segi tertentu, kemungkinan *bayân* bagi yang *mujmal*, atau *takhṣîṣ* bagi yang *umûm*, atau *taqyîd* bagi yang *muṭlaq*, dan seterusnya. Asy-Syâṭibî, sebagaimana diisyaratkannya sendiri, tampaknya dipengaruhi oleh Ibn Al-'Arabî yang banyak menghilangkan *nâsikh-mansûkh* dengan cara ini. *Keempat*, petunjuk tentang sedikitnya

80. *Ibid.*, hlm.63..

nasakh bahwa pengharaman yang mubah dengan hukum *aşal* bukanlah *nasakh* menurut para ahli hukum Islam, umpamanya pengharaman *khamar* (minuman keras) dan *ribâ'* dari hukum asal (yang menunjukkan sebaliknya) bukanlah dianggap sebagai *nasakh* bagi hukum kebolehan menurut asalnya. Karena itu, para ahli hukum Islam mendefinisikan *nasakh* dengan menghilangkan atau menghapus hukum *syara'* dengan *dalil syara'* yang datang kemudian.[81]

Dalam upaya lebih memperkuat pandangannya tentang *nasakh*, Asy-Syâṭibî mengemukakan bahwa pengertian kata *nasakh* yang digunakan oleh para ulama *mutaqaddimîn* lebih umum dari wacana yang dikembangkan oleh para ahli hukum Islam. Mereka menyebut *nasakh* untuk pengertian pembatasan lafaz mutlak, pengkhususan yang umum, baik dengan dalil *muttaşil* atau *munfaşil*, penjelasan bagi kata yang masih global, sebagaimana mereka juga menggunakan istilah itu untuk penghapusan hukum *syara'* dengan dalil *syara'* yang datang kemudian.[82]

Dalam mengambil kesimpulan semacam ini, Asy-Syâṭibî menggunakan metode *al-istqrâ' al-ma'nawî*. Ia melakukan penelitian secara cermat terhadap hukum-hukum yang dianggap *mansûkh* dalam kitab-kitab yang relevan, yang ternyata menunjukkan bahwa *nasakh* hanya terjadi pada hukum-hukum partikular, sedangkan hukum-hukum partikular yang diturunkan di Makkah hanya sedikit sekali. Dengan demikian, menurutnya, *nasakh* bagi hukum-hukum universal tidak ada sama sekali. Sedangkan *nasakh* bagi hukum-hukum partikular, kalaupun ada, hanya sedikit sekali. Ini artinya, mendorong kepada pemahaman ayat-ayat kondisional. Ayat hukum apa pun dapat diterapkan dalam penetapan hukum, sesuai dengan kondisi dan persoalan yang dihadapi.

---

81. *Ibid.*, hlm.63-64.
82. *Ibid.*, hlm. 63- 65.

2. Produk Kaidah-Kaidah Fiqih

Yang dimaksud kaidah-kaidah fiqih di sini adalah hukum-hukum universal yang relevan dengan partikular-partikular yang banyak dan darinya ditetapkan hukum-hukum partikular tersebut,[83] yang secara ringkas disebut generalisasi fiqih. Asy-Syâṭibî, dengan menggunakan metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî,* telah merumuskan atau paling tidak membuktikan beberapa kaidah hukum Islam. Dalam kesempatan ini, sebagai sampel, akan dikemukakan tiga kaidah fiqih yang dihasilkannya, sebagai berikut:

a. Kaidah *Maṣlaḥah* dalam Kemasan *Maqâṣid asy-Syarî'ah*

Kaidah *maṣlaḥah* dalam kemasan *maqâṣîd asy-syarî'ah* yang terdiri dari *dharûriyah*, *ḥâjiyah*, dan *taḥsîniyah* dalam upaya memelihara agama, jiwa, keturunan, harta, dan akal merupakan hasil dengan menggunakan metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî.* Dalam perumusan konsep ini, sebagai seorang ahli metodologi hukum, Asy-Syâṭibî tentunya terlebih dahulu telah menyimpan pertanyaan signifikan tentang apa tujuan *syarî'ah* Islam. Untuk menjawab pertanyaan ini, ia telah meneliti ayat-ayat Al-Quran dan *hadîś-hadîś.*[84] Ayat-ayat dimaksud antara lain adalah: Tentang kemaslahatan dibangkitkan para Rasul, di mana Allah berfirman:

> *Rasul-rasul itu memberi kabar gembira dan memberikan peringatan supaya tidak ada lagi alasan bagi manusia untuk membantah Allah setelah kedatangan rasul-rasul tersebut...* (QS Al-Nisâ' [4]: 165)

Ayat ini menerangkan bahwa dengan adanya para rasul yang membawa berita gembira dan selalu memberi peringatan kepada

---

83. Zainuddîn ibn Ibrâhîm Ibn Nujaim, *al-Asybâh wa an-Nazhâ'ir,* (Beirût: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1400 H.), hlm. 192. Lihat juga Al-Bannânî, *Ḥasyiyah al-'Allâmah Al-Bannânî*, hlm. 290. Lihat juga Sayyid Aqil Husien Al-Munawwar, hlm. 13.

84. Abû Isḥâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât...*, jilid 2, hlm. 6.

manusia, maka hidup mereka akan selamat di dunia dan akhirat. Ini merupakan suatu kemaslahatan bagi manusia. Juga firman Tuhan yang berbunyi:

> *Kami tidak mengutusmu, kecuali untuk menjadi rahmat bagi semesta alam.* (QS Al-Anbiyâ' [21]: 107)

Ayat ini jelas menunjukkan bahwa Tuhan mengutus Nabi Muhammad itu merupakan salah satu media kasih sayang Tuhan kepada makhluknya. Tanpa ada Rasul, manusia tidak memiliki pandangan hidup yang dapat menyelamatkannya dari ancaman Tuhan. Firman Tuhan:

> *Dialah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam hari, dan singgasananya berada di atas air karena Dia hendak menguji siapakah yang amalnya paling baik.* (QS Hûd [11]: 7)

Ayat ini mengandung makna bahwa Allah menjadikan langit dan bumi untuk menjadi tempat tinggal makhluknya, dan di bumi manusia dapat berusaha dan beramal, sekaligus untuk melihat siapa di antara mereka itu yang patuh kepada aturan-aturan Tuhan. Firman Allah:

> *Tidak Aku ciptakan jin dan manusia melainkan untuk menyembah-Ku.* (QS Al-Dzâriyât [51]: 56)

Ayat ini menerangkan bahwa tujuan utama Tuhan menjadikan jin dan manusia adalah untuk mengabdi kepadanya. Firman Allah:

> *Yang menjadikan kematian dan kehidupan untuk menguji kamu siapakah yang amalnya paling baik.* (QS Al-Mulk [67]: 2)

Ayat ini menerangkan bahwa mati dan hidup manusia merupakan suatu ujian untuk melihat siapa di antara mereka itu yang patuh kepada aturan Tuhan. Firman Allah:

> *...Allah tidak hendak menyulitkanmu...* (QS Al-Mâ'idah [5]: 6)

Di sini, terlihat bahwa Tuhan tidaklah bertujuan untuk menyusahkan manusia, melainkan untuk menjadikan mereka itu suci dan bersih.

Firman Tuhan:

> *Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa, sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu, agar kamu bertakwa.* (QS Al-Baqarah [2]: 183)

Adanya perintah puasa bertujuan supaya manusia mencapai derajat takwa kepada Tuhan. Firman Allah:

> *...Sesungguhnya shalat itu menghalangi perbuatan keji dan mungkar...* (QS Al-'Ankabût [29]: 45)

Adanya perintah shalat adalah supaya manusia terhindar dari perbuatan keji dan munkar. Firman Tuhan:

> *Diizinkan (berperang) bagi (orang-orang mukmin) yang diperangi (oleh kaum musyrikin), karena sesungguhnya mereka telah dianiaya...* (QS Al-Hajj [22]: 39)

Ayat ini menerangkan bahwa untuk membela diri dari serangan dan penganaiayaan, maka Tuhan mengizinkan untuk melakukan peperangan. Firman Tuhan:

> *Bagi kamu (dengan melaksanakan) hukum qisas itu adalah (keberlangsungan) hidupmu, hai orang-orang yang berakal.* (QS Al-Baqarah [2]: 179)

Ayat ini mengandung makna bahwa kelangsungan hidup manusia akan terjamin dengan adanya sanksi hukum *qişâş* terhadap orang-orang yang telah melakukan pembunuhan.

Selain ini, banyak *hadîś* yang dikemukakan oleh Asy-Syâţibî dalam upaya penerapan metode yang dikembangkannya tersebut. Dalam kesimpulannya, ia menyatakan: *Wa al-mu'tamad annamâ huwa anna istaqrainâ min asy-syarî'ah annahâ wudhi'at limaşâlih al-'ibâd.* Artinya: "*Dan yang dipegangi berdasarkan penelitian induktif (istiqrâ') kami, bahwa syarî'ah itu diciptakan adalah untuk kemashlahatan hamba-hamba.*"[85]

85. *Ibid.*, jilid 2, hlm.6.

Konsep *maşlaḥah* dalam kemasan *maqâşid asy-syarî'ah* ini merupakan *grand theory* dalam teori-teori hukum Islam yang sering dijadikan kerangka teori oleh para pembaru pemikiran hukum Islam untuk penetapan dan penelitian hukum selanjutnya. Berbagai metode penetapan hukum spesifik seperti *qiyâs, istiḥsân, maşlaḥah mursalah,* dan lain-lain berpijak dari teori *maşlaḥah* dalam kemasan *maqâşid asy-syarî'ah* ini.[86]

Konsep *maqâşid asy-syarî'ah* Asy-Syâṭibî ini dapat dilihat dari dua dimensi, yaitu: (1) *Qaşd asy-Syâri'*, yakni tujuan *asy-Syâri'* menciptakan hukum. Dimensi ini berhubungan dengan (i) tujuan utama (*ibtidâ'an*) *asy-Syâri'* dalam menciptakan hukum, yaitu untuk kemaslahatan manusia dalam berbagai tingkatannya; (ii) tujuan *asy-Syâri'* dalam menciptakan hukum untuk dapat dipahami oleh *mukallaf*, yang berhubungan dengan aspek kebahasaan dalam hal pemberian *taklîf*; (iii) Tujuan *asy-Syâri'* dalam menciptakan hukum untuk membebani *mukallaf* dengan tuntutan-tuntutan-Nya, yang berhubungan dengan kemampuan, kesulitan, dan lain-lain; (iv) tujuan *asy-Syâri'* dalam menciptakan hukum untuk memasukkan *mukallaf* ke dalam naungan *taklîf-taklîf* atau hukum-hukum-Nya, sehingga dalam kehidupannya tidak mengikuti hawa nafsu. (2) *Qaşd al-mukallaf*, yakni tujuan *mukallaf* dalam penerapan hukum. Dimensi ini berkaitan dengan persoalan niat dan perbuatan *mukallaf*.[87]

Berdasarkan kepentingannya, *maşlaḥah* dalam kemasan *maqâşid asy-syarî'ah* tersebut, menurut asy-Syâṭibî, dapat dibagi kepada tiga tingkatan. *Pertama*, *maşlaḥah dharûriyah*, yaitu kemaslahatan atau kebutuhan yang harus ada untuk terwujudnya kemaslahatan agama dan dunia. Artinya, apabila tidak ada, maka kehidupan mereka akan rusak dan kacau di dunia, sementara di akhirat tidak akan menikmati kebahagiaan, bahkan akan

86. Lihat Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos, 1997), hlm. 135.
87. Abû Isḥâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât...*, Jilid 2, hlm. 5.

memperoleh kerugian. *Maşlaḥah dharûriyah* atau kepentingan pokok terhimpun dalam lima hal, yaitu: memelihara agama, jiwa, keturunan, harta, dan akal. *Kedua, maşlaḥah ḥâjiyah*, yaitu kebutuhan penting manusia untuk keluasan dan menghilangkan kesempitan yang dapat menyebabkan kesulitan-kesulitan dalam hidup. Ini berarti, seandainya kebutuhan semacam ini tidak ada, maka manusia tidak akan mengalami kekacauan, tetapi hanya mengalami kesulitan-kesulitan. *Ketiga, maşlaḥah taḥsîniyah*, yaitu melakukan tindakan-tindakan terpuji dan menjauhi hal-hal yang kotor menurut akal sehat. Ringkasnya, menurut Asy-Syâṭibî, semua tindakan yang sesuai dengan akhlak yang mulia. [88]

Permasalahan yang timbul, apakah *maşlaḥah ḥâjiyah* dan *taḥsîniyah* tidak berhubungan dengan lima hal pokok yang termasuk *maşlaḥah dharûriyah*? Dalam menjawab pertanyaan ini, Asy-Syâṭibî mengemukakan hubungan signifikan antara ketiga macam *maşlaḥah* tersebut. Menurutnya, *maşlaḥah ḥâjiyah* berfungsi sebagai pelengkap *maşlaḥah dharûriyah*, dan *maşlaḥah taḥsîniyah* berfungsi sebagai pelengkap *maşlaḥah ḥâjiyah*. Atas dasar ini, dapat dipahami bahwa *maşlaḥah dharûriyah, maşlaḥah ḥâjiyah*, dan *maşlaḥah taḥsîniyah* juga menyangkut lima hal: memelihara agama, jiwa, keturuan, harta, dan akal.

b. Kaidah *al-Ḥaraj Marfû'*

Asy-Syâṭibî selanjutnya memberikan suatu contoh hasil metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* yang sifatnya adalah pasti, yaitu bahwa prinsip agama menghilangan kesempitan (*raf' al-ḥaraj*). Manakala dilakukan penelitian induktif terhadap berbagai sumber hukum, maka dijumpai banyak pernyataan khusus dalam berbagai sumber dan aturan hukum, yang menuju pada satu titik temu makna yang sama, yaitu bahwa kewajiban hukum dapat dihilangkan atau

88. *Ibid.*, hlm. 8-12.

minimal dikurangi, ketika kesulitan muncul dalam pelaksanaannya. Ini sejalan dengan kaidah fiqih yang berbunyi *al-masyaqqah tajlib at-taisîr* (kesulitan akan mendatangkan kemudahan).[89]

Mengenai kaidah ini, Asy-Syâṭibî mengemukakan bahwa apabila kita telah berhipotesis mengenai penghilangan kesempitan dalam agama, maka kita harus memanfaatkan sejumlah dalil yang berbicara tentang itu dari berbagai seginya. Umpamanya, kita temukan bahwa *tayammum* di-*syarî'ah*-kan ketika kesulitan mendapatkan air; shalat duduk ketika kesulitan berdiri; *qaṣar* shalat dan tidak berpuasa ketika dalam perjalanan; pengumpulan dua shalat ketika dalam perjalanan, sakit, dan hujan; pengucapan kalimat *kufr* ketika kesulitan menghadapi ancaman dibunuh dan disakiti; kebolehan makan bangkai ketika takut celaka atau binasa; shalat menghadap ke arah mana saja ketika kesulitan mengetahui arah kiblat; penyapu pembalut luka dan dua *khuff* (sepatu) ketika sulit melepaskannya dan untuk menghilangkan ke*mudharat*an; kemaafan dalam puasa ketika kesulitan menghindari aroma makanan atau bau sesuatu seperti debu di jalan-jalan; dan seterusnya. Maka, semua itu dapat menghasilkan suatu kaidah akumulatif berupa tujuan *asy-Syâri'* untuk menghilangkan kesempitan atau *raf' al-ḥaraj*. Dalam kesimpulannya, Asy-Syâṭibî mengatakan: Kita dapat menetapkan hukum umum atau kaidah hukum *raf' al-ḥaraj* atau *al-ḥaraj marfû'* berdasarkan metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî*.[90]

Manakala suatu prinsip universal telah dihasilkan melalui metode penelitian induktif yang sempurna, menurut Asy-Syâṭibî, maka tidak ada sebuah kasus khusus yang dapat membatalkan atau mengalahkannya. Universal tidak dapat dibatalkan oleh yang partikular, suatu prinsip yang dikembangkannya. Sebab suatu yang

89. Jalâluddîn Abdurraḥmân As-Suyûṭî, *al-Asybâh wa an-Nazhâ'ir*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1974), hlm. 55. Lihat juga Ibn Nujaim, *al-Asybâh wa an-Nazhâ'ir*, hlm. 64.

90. Abû Isḥâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât...*, jilid 2, hlm. 8-12.

partikular dalam pandangannya selalu bersifat *zhannî*, yang tidak mungkin dapat mengalahkan suatu prinsip yang universal, yang didukung oleh banyak contoh atau *qarâ'in aḥwâl.*

c. ***Kaidah al-Aṣl fî al-'Ibâdât bi an-Nisbah ilâ al-Mukallaf at-Ta'abbud, Dûna al- Itifât ilâ al-Ma'ânî, wa Aṣl al-'Âdât al-Itifât ilâ al-Ma'ânî.***

Asy-Syâṭibî telah mengeksplorasi dan mengemukakan kaidah *al-aṣl fî al-'ibâdat bi an-nisbah il al-mukallaf at-ta'abbud, dûna al iltifât ilâ al-ma'ânî, wa aṣl al-'âdât al-iltifât ilâ al-ma'ânî.* Perumusan atau pembuktian validitas kaidah ini adalah berdasarkan metode *al-istiqrâ'*, sebagai argumen utama, yaitu meneliti berbagai ragam hukum-hukum spesifik yang ternyata memang sifatnya *ta'abbudî* (mengikuti tanpa pertanyaan). Umpamanya, bersuci melampaui tempat yang mengharuskannya atau shalat yang ditentukan caranya dengan perbuatan-perbuatan dan perilaku-perilaku tertentu, jika keluar dari ketentuan itu, maka tidak dianggap sebagai ibadah yang sah. Kemudian cara menyucikan sesuatu itu sama padahal yang mengharuskannya berbeda, seperti haidh, nifas, dan keduanya dapat menggugurkan kewajiban shalat, tetapi tidak menggugurkan puasa. Artinya, tinggal shalat karena *ḥaidh* dan nifas tidak wajib *qadhâ'*, tetapi tinggal puasa karena keduanya wajib *qadhâ'*. Kemudian zikir-zikir tertentu di tempat-tempat tertentu adalah dituntut, sementara di tempat lain tidak. Selanjutnya, bersuci dari *ḥadaś* ditentukan dengan air suci bersih, sekalipun penyucian itu dimungkinkan dengan cara atau alat yang lain. Adanya *tayammum*, bukanlah alat penyucian *hissî* (nyata) yang tidak dapat menempati bersuci dengan air suci. Demikian juga puasa dan haji, termasuk hukum yang telah ditetapkan berdasarkan *syara'*, sehingga akal secara sendirian tidak dapat memahaminya.[91] Sehubungan dengan ini, Asy-Syâṭibî dengan tegas mengatakan bahwa sifat ibadah

91. *Ibid.*, hlm. 300-301.

adalah mematuhi perintah Allah, meng-Esa-kan-Nya dengan cara tunduk, mengagungkan-Nya, dan menghadapkan diri (*tawajjuh*) kepada-Nya, tanpa perlu mempertanyakannya berdasarkan akal tentang alasan mengapa demikian.

Dalam upaya mendukung argumen utama dengan metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* itu, Asy-Syâṭibî juga mengemukakan beberapa alasan yang relevan. Seandainya tujuan ibadah itu dapat dilakukan secara leluasa, jelas *asy-Syâri'* akan mengemukakan dalil yang jelas untuk melegitimasinya, sebagaimana *asy-Syâri'* telah melegitimasi masalah hukum *mu'âmalah*. Umpamanya terlihat dalam *ḥadîś* riwayat Mu'āź ibn Jabal, ketika ia diutus ke Yaman. Tetapi kenyataannya, untuk bidang ibadah tidak ada dalil yang melegitimasi kebolehan melakukannya dengan cara yang bukan *ta'abbudî*. Ini adalah metode atau pembuktiannya tentang potongan pertama, yakni bagian ibadah "*al-aṣl fî al-'ibâdat bi an-nisbah ilâ al-mukallaf at-ta'abbud, dûna al iltifât ilâ al-ma'ânî*" dari rumusan kaidah di atas.

Kemudian dalam merumuskan atau membuktikan kaidah potongan kedua, yakni bidang *mu'âmalah*, yaitu "*al-aṣl al-'âdât al-iltifât ilâ al-ma'ânî*" melalui metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî,* ia melakukan eksplorasi atau penelitian terhadap tujuan-tujuan hukum Islam dan hukum-hukum adat (*mu'âmalah*) yang mengindikasikan bahwa di mana ada maslahat di situ ada hukum Tuhan. Perlu dikemukakan bahwa sebutan *al-'âdât* dalam istilah Asy-Syâṭibî adalah sama dengan *al-mu'âmalah* dalam sebutan ulama-ulama lain. Kalau suatu tindakan itu mengandung *maṣlaḥah*, maka hukumnya boleh dilakukan. Asy-Syâṭibî menyatakan bahwa apabila kita mendapatkan *asy-Syâri'* menginginkan untuk kemaslahatan hamba, dan hukum-hukum adat (*mu'âmalâh*) itu berkisar pada ada atau tidaknya kemaslahatan ini, maka kita hendaklah melihat sesuatu itu dari aspek kemaslahatan dan kemafsadatannya. Apabila ada kemaslahatan, boleh dilakukan, seperti boleh melakukan utang-piutang. Tetapi, apabila tidak ada kemaslahatannya, tidak boleh

dilakukan, seperti tidak boleh melakukan *ribâ'* dan lain-lain.[92] Atas dasar ini, 'Abdullâh Darrâz dalam komentarnya mengatakan bahwa dibolehkan jual-beli *'arâyâ*, karena untuk keluasan manusia dan menghilangkan kesempitan.[93]

Penelitian dengan metode ini juga dilakukannya terhadap beberapa ayat Al-Quran dan *hadîś*. Firman Allah:

> *Dan bagi kamu dengan melaksanakan hukum qişâş itu kelestarian hidupmu.* (QS Al-Baqarah [2]: 179)

Ayat ini mengandung makna bahwa jaminan kelangsungan hidup manusia adalah sanksi hukum qişâş terhadap orang-orang yang telah melakukan pembunuhan. Kemudian firman Allah:

> *Hai orang-orang yang beriman! Jangnlah kamu memakan harta sesamamu dengan jalan bâţil....* (QS Al-Nisâ' [4]: 29)

Ayat ini melarang orang-orang beriman memakan atau mengambil harta benda orang lain dengan cara yang tidak dibenarkan oleh Allah. Kemudian beberapan *hadîś* Rasul, seperti: "*Tidak boleh memudharatkan dan tidak boleh membalas kemudharatan*"[94]; "*Pembunuh tidak boleh mewarisi*"[95]; "*Rasul melarang jual-beli gharar*"[96]; "*Setiap*

92. *Ibid.*, hlm. 305. .
93. *Ibid.*
94. Hadîś ini diriwayatkan oleh Abû Sa'îd ibn Mâlik ibn Sinân Al-Khudrî, diriwayatkan oleh Ibn Mâjah dari Ibn 'Abbâs dan 'Ubâdah ibn Şâmit, juga diriwayatkan oleh ad-Dâr Quţnî dari Abû Sa'îd Al-Khudrî. Hadîś ini masih diperselisihkan kesahihannya, namun masing-masing jalur periwayatan saling memperkuat. Lihat Syaikh Muhammad 'Abd Ar-Ra'ûf Al-Manâwî (w. 1031 H.), *Faidh al-Qadîr* Jilid 6 (t.k: Maktabah at-Turâś al-Islâmî, t.t), hlm. 431-432.
95. Hadîś ini diriwayatkan oleh ibn Mâjah dalam *kitâb al-Farâ'idh* nomor 2728 dan diriwayatkan oleh At-Turmuźî dalam *kitâb al-Farâ`id 'an Rasûl Allâh* nomor 2035.
96. Hadîś ini diriwayatkan oleh Abû Dâud dalam *kitâb al-Buyû'* nomor 2932, Muslim dalam *kitâb al-Buyû'* nomor 2783, At-Turmuźî dalam *kitâb al-Buyû' 'an Rasûl Allâh* nomor 1101, An-Nasâ'î dalam *kitâb al-Buyû'* nomor 4442, Ibn Mâjah dalam *kitâb at-Tijârât* nomor 2185, Ahmad dalam *Bâqî Musnad al-Mukaśśirîn* nomor 7114 dan diriwayatkan oleh ad-Dâr Quţnî dalam *kitâb al-Buyû'* nomor 2441.

yang memabukkan adalah haram"[97]; dalam Al-Quran disebutkan, "Sesungguhnya setan ingin menimbulkan permusuhan dan kebencian sesama kamu dalam *al-khamar* dan *al-maisir,*" dan banyak ayat dan *hadîś* lain mengenai prinsip *mu'âmalah* ini. Selanjutnya, Asy-Syâṭibî mengatakan bahwa semua ayat atau *hadîś* ini mengisyaratkan untuk mempertimbangkan unsur kemashalatan bagi manusia, dan di mana ada maslahat di sana ada keizinan melakukannya. Keizinan karena ada kemaslahatan ini dapat ditelusuri penjelasan melalui cara-cara mengetahui *'illah* hukum. Dalam kesimpulannya, ia mengatakan bahwa berdasarkan metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî,* maka persoalan adat (*mu'âmalah*) itu adalah *al-iltifât ilâ al-ma'ânî.*[98]

Sebagai alasan pendukung dari metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* dalam perumusan kaidah di atas, Asy-Syâṭibî mengatakan bahwa *asy-Syâri'* telah memperluas penjelasan *'illah-'illah* dan hikmah-hikmah dalam penetapan hukum bidang adat atau *mu'âmalah* ini, dan telah membanyakkan penjelasan bahwa *'illah-'illah* tersebut sangat relevan, sehingga apabila dikemukakan kepada ahli pikir, maka ia akan menerimanya.[99] Ini berarti bahwa *asy-Syâri'* menginginkan dalam bidang *mu'âmalah* ini adanya *ittibâ' al-ma'ânî,* yang tidak tergantung kepada nash secara kaku, yang berbeda dari bidang ibadah.

Kendati demikian, sebagaimana sifat kaidah-kaidah lain, Asy-Syâṭibî mengatakan bahwa kaidah di atas sifatnya adalah *aglabiyah,* artinya kebanyakan. Ini memperkuat pandangan di atas bahwa kepastian hukum yang didapatkan dari metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* masih mempunyai kemungkinan lain. Umpamanya,

---

97. Hadîś ini diriwayatkan oleh Ahmad dalam *kitâb Bâqî Musnad Al-Anṣâr* nomor 22953, Al-Bukhârî dalam *kitâb al-Asyribah* nomor 5157 dan 5158, Muslim dalam *kitâb al-Asyribah* nomor 3728, Abû Dâud dalam *kitâb al-Asyribah* nomor 3197, Ibn Mâjah dalam *kitâb al-Asyribah* nomor 3378, An-Nasâ'î dalam *kitâb al-Asyribah* nomor 5496 dan 5497, Mâlik dalam *kitâb al-Asyribah* nomor 1331, dan Ad-Dârami *kitâb al-Asyribah* nomor 2005.
98. Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât...*, Jilid 2, hlm.306.
99. *Ibid.*

kalau ada nash-nash yang jelas dalam bidang *mu'âmalah*, maka kita harus mengikuti petunjuk nash-nash tersebut. Hal semacam ini dicontohkannya dengan: Pemberian mas kawin, penyembelihan pada tempat tertentu pada hewan yang halal dimakan, ketentuan-ketentuan tertentu dalam masalah warisan, bilangan bulan dalam *'iddah* talak dan *'iddah* wafat, dan lain-lain.[100]

3. Produk Hukum Spesifik

Hukum spesifik yang dimaksudkan adalah *al-aḥkâm al-'amaliyah*, yaitu hukum-hukum yang sifatnya operasional. Dalam ilmu *uṣûl al-fiqh*, berdasarkan materinya, *al-aḥkâm al-'amaliyah* ini dapat diklasifikasikan kepada dua macam, yaitu hukum-hukum ibadah, dan hukum-hukum *mu'âmalah*. Klasifikasi semacam ini ditarik dari makna firman Allah:

> *Kehinaan menimpa mereka di mana saja mereka berada, kecuali jika berpegang dengan tali (agama) Allah dan tali sesama manusia, dengan memelihara pergaulan yang baik sesama manusia.* (QS Âli 'Imrân [3]: 112)

Ayat ini dengan tegas menyatakan bahwa untuk menghindari kehinaan, manusia harus berpegang pada *ḥabl min Allâh* yang diimplementasikan dalam bentuk ibadah, yang asas dan sifatnya *ta'abbudî*, kemudian berpegang pada *ḥabl min an-nâs* yang diimplementasikan dalam bentuk pergaulan baik di lingkungan masyarakat, yang asas dan sifatnya *al-iltifât ilâ al-ma'ânî wa al-maqâṣid*.

Hukum-hukum ibadah seperti shalat, puasa, zakat, haji, dan lain-lain sifatnya adalah hubungan vertikal hamba dengan Tuhannya. Hukum-hukum semacam ini dimaksudkan untuk merealisasi dan merupakan implementasi dari kesadaran mendalam hamba akan tujuan utama kejadiannya, yaitu untuk mengabdi

100. *Ibid.*, hlm.307.

kepada-Nya. Oleh karena itu, hukum ibadah ini merupakan pekerjaan utama dan pokok, di mana hukum-hukum yang lain dapat ditarik dari hukum ini. Dengan kata lain, hukum ibadah sesungguhnya merupakan kumpulan kewajiban pribadi hamba dan kesadaran yang berdampak sosial. Kewajiban pribadi hamba pada dasarnya merupakan sebutan yang mengandung makna bahwa ibadah-ibadah tersebut secara umum tidak dapat diwakilkan atau diwakili oleh orang lain. Tuhan menyatakan:

> *Tidak Aku jadikan jin dan manusia melainkan untuk mengabdi kepada-Ku* (QS Al-Dzâriyât [51]: 56)

Ayat ini menerangkan bahwa tujuan utama Tuhan menjadikan jin dan manusia adalah untuk mengabdi kepadanya. Dimensi sosial yang dapat muncul sebagai dampak ibadah tersebut pada gilirannya dikembangkan menjadi aturan-aturan hukum yang luas dan mengarah kepada hubungan sesama manusia. Inilah, yang sebagaimana akan dibahas nanti, disebut sebagai hukum *mu'âmalah,* umpamanya transaksi-transaksi, tindakan-tindakan sanksi-sanksi hukum, kejahatan, dan sebagainya.

Dalam hukum spesifik ini, hasil atau produk yang dihasilkan metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* ini digambarkan Asy-Syâṭibî dengan contoh-contoh tentang ibadah-ibadah pokok. Ia mengatakan bahwa apabila kita meneliti tentang hukum shalat umpamanya, maka ditemukan dalil *aqimû aṣ-Ṣalâh*; dalil tentang celaan terhadap orang yang *riyâ'* dalam melaksanakan shalat; dalil celaan bagi orang yang neninggalkan shalat; dalil pemaksaaan orang *mukallaf* mlaksanakan shalat; dalil tentang melaksanakannya dapat dalam keadaan berdiri, duduk, atau berbaring; dalil perintah memerangi orang yang meninggalkan shalat; dalil tentang inkarnya orang yang meninggalkannya; hingga seterusnya dari dalil-dalil yang mengacu kepada konteks dan pengertian ini. Jadi, menurut Asy-Syâṭibî, kewajiban shalat itu tidak dapat ditetapkan dengan hanya satu dalil saja, sebab dengan hanya satu dalil saja, suatu kepastian hukum

tidak akan dapat ditemukan.[101]

Demikian juga halnya jiwa, ditemukan dalil larangan membunuh; dalil bahwa pembunuhan itu menyebabkan *qişâş*, pelakunya diberi ancaman akhirat, tindakan tersebut termasuk dosa besar yang disertai dengan syirik, sebagaimana shalat disertai dengan iman; adanya dalil kewajiban menutupi kebutuhan orang yang sedang dalam keadaan sengsara; dalil wajib memberi zakat, memberi kenyamanan, dan menopang orang yang tidak mampu memperbaiki dirinya sendiri; dalil perlu diadakannya hakim-hakim, *qâdhî-qâdhî*, dan penguasa-penguasa, yang karenanya ditegakkan lembaga ketentaraan untuk menghalangi orang yang ingin membunuh atau ingin menghilangkan nyawa orang lain; dalil kewajiban memenuhi kebutuhan orang yang sengsara (terpaksa) dengan sesuatu yang halal atau haram sekalipun, baik bangkai darah babi maupun yang lain-lain yang mendukung pengertian (memelihara jiwa) ini. Berdasarkan dalil-dalil kolektif itu, secara yakin kita mengetahui kewajiban shalat, keharaman membunuh, hingga seterusnya dalam penggunaan dalil-dalil *syarî'ah*.[102]

E. Persamaan dan Perbedaan Metode *al-Istiqrâ' al-Ma'nawî* dengan Metode-Metode lain

1. Titik Temu dan Titik Pisah *al-Istiqrâ' al-Ma'nawî* dengan *al-Qiyâs, al-Istiḥsân* dan *Maşlaḥah Mursalah*

Alur logika berpikir. Seperti diketahui bahwa *al-qiyâs al-uşûlî* adalah suatu pola pengembangan hukum Islam dengan menyamakan hukum suatu kasus yang tidak ada aturannya dalam nash dengan hukum suatu kasus yang ada aturan hukumnya dalam nash, karena sama alasan hukumnya (*'illah*). Dengan demikian, alur pikirnya adalah analogi. Sedangkan metode *al-Istiqrâ' al-*

101. *Ibid.*, jilid 1, hlm. 26.
102. *Ibid.*, Jilid 1, hlm. 15-16.

ma'awî mengikuti pola penalaran *istiqrâ'î* (induktif), sekalipun tidak persis sama dengan metode induktif yang dikembangkan dalam ilmu-ilmu pengetahuan umum, terutama objek dan data yang dijadikan sasaran penelitian. Yang ingin dikemukakan di sini adalah bahwa dari segi alur berpikir ini, *al-istiqrâ' al-ma'nawî* berbeda dari *al-qiyâs*.

Segi prinsip. Dalam upaya menemukan alasan-alasan hukum, untuk selanjutnya dijadikan tambatan bagi hukum masalah-masalah cabang, para ahli hukum Islam telah merumuskan suatu konsep yang disebut dengan *masâlik al-'illah*, yaitu cara atau jalan mendapatkan alasan hukum, yang secara umum adalah sebagai berikut: *Pertama*, melalui nash-nash hukum Al-Quran dan Sunnah itu sendiri yang memang telah menjelaskan alasan (*'illah*) hukumnya. Inilah yang di kalangan mereka dikenal dengan *al-'illah al-manşûşah*. Kendati demikian, petunjuk adanya *'illah* itu ada yang dinyatakan secara tegas dan ada yang sifatnya *ihtimâl*, yakni masih mengandung kemungkinan lain.[103] *'Illah* yang ada pada nash-nash secara jelas umpamanya diidentifikasi dari adanya kata *kai* (supaya), *li ajli* (karena), *izan* (karena itu), dan lain-lain yang digunakan oleh pembuat hukum.[104] Sedangkan *'illah* yang sifatnya masih kemungkinan umpamanya dengan menggunakan huruf-huruf tertentu seperti *al-lam, al-bâ', ann*, dan *inn*. Termasuk dalam kategori ini adalah apa yang dikenal dengan cara *ijmâ'*, yaitu manakala telah terjadi konsensus terhadap suatu *'illah* hukum, maka sifat yang disepakati tersebut dijadikan alasan hukum. Umpamanya, kurang sempurna akal dijadikan alasan hukum menempatkan seseorang di bawah pengawasan pengampu, atau *'illah* perwalian anak kecil dalam hal harta, karena "ia masih kecil",

103. Şâdiq Hasan Khân, *Husûl al-Ma'mûl fî 'Ilm Uşûl al-Fiqh*, (Beirût: Dâr al-Fikr, tt.), hlm. 107.

104. Tâj Ad-Dîn As-Subkî, *Matn Jam' al-Jawâmi'*, hlm. 267. Lihat juga Abdul Wahhâb Khallâf, *'Ilmu Uşûl al-Fiqh*, hlm. 90.

dan *'illah* semacam ini telah disepakati oleh para ulama.[105] Prinsip metode *al-qiyâs* cenderung menganggap cukup dengan hanya satu dalil atau dua dalil saja (dalam kasus *istiḥsân*) sebagai *maqîs 'alaih*, dalam proses penarikan suatu kesimpulan hukum. Umpamanya dalam metode *al-qiyâs* untuk memproyeksikan suatu kasus yang tidak ada nashnya kepada kasus yang ada nashnya, maka nashnya sebagai *al-maqîs 'alaih* cukup hanya satu saja.

Titik temu dengan *al-istiqrâ' al-ma'nawî* dari dua cara tersebut adalah baik *al-qiyas* maupupun *al-istiqrâ' al-ma'nawî* sama-sama memerhatikan indikasi kebahasaan yang masuk dalam kategori atau bagian dari apa yang diistilahkan Asy-Syâṭibî dengan *qarâ'in manqûlah* dan sama-sama memerankan akal dalam pencarian *'illah* hukum, yang masuk dalam kategori *qarâ'in ghairu manqûlah*.

Tetapi, titik pisahnya adalah kalau pada metode *al-qiyâs*, *'illah* yang ditemukan tersebut dijadikan sebagai tempat mengaitkan hukum-hukum cabang (*al-maqîs 'alaih*) secara partikular, yakni memilih hanya satu *'illah* pada saat ada beberapa kemungkinan sifat yang dapat dijadikan *'illah* hukum. Sedangkan metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* mempunyai prinsip harus memegangi semua dalil atau paling tidak sebagian besar dalil dan *'illah-'illah* hukum yang berkenaan dengan persoalan yang dicari ketetapan hukumnya dari berbagai segi, sehingga kesimpulan yang didapatkannya merupakan akumulasi dari beberapa dalil atau sifat tersebut yang sifatnya universal.

Kemudian, dalam kaitannya denngan cara pencarian ini, titik temu antara *al-qiyâs* dan *al-istiqrâ' al-ma'nawî* dapat ditelusuri dalam teori *as-sibr wa at-taqsîm,* yaitu cara pencarian *'illah* melalui proses penghimpunan dan pengujian sifat-sifat yang pantas dijadikan *'illah* hukum, kemudian menyebutkan sifat-sifat yang diestimasi tersebut satu persatu. Ini berarti bahwa sesuatu masalah itu berkemungkinan mengandung beberapa sifat yang layak dijadikan *'illah* hukum.

105. Ṣâdiq Hasan Khân, *Husûl al-Ma'mûl fî 'Ilm Uṣûl al-Fiqh*, hlm. 107.

Dari sifat-sifat tersebut, seorang ahli hukum melakukan pengujian satu persatu untuk mendapatkan sifat yang dianggap lebih cocok atau sesuai untuk dijadikan *'illah* dengan mempertimbangkan syarat-syaratnya yang relevan. Umpamanya tentang pencarian *'illah* haramnya *ribâ' fadhal* dan *'illah* haramnya *khamar*.[106] Cara kerja pencarian *'illah* dalam metode *al-qiyâs* semacam ini dilakukan oleh para ahli hukum Islam dengan mengarahkan penelitiannya kepada berbagai macam sifat yang relevan, yang dalam suatu kasus tersebut memang ada kemungkinan ditemukan sifat-sifat yang bervariasi, ditinjau dari berbagai segi yang berkaitan. Metode pencarian *'illah* semacam ini dapat sejalan dengan prinsip dan cara kerja metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* yang mempertimbangkan realitas masyarakat (*ahwâl qara'in ghairu manqûlah*). Dengan demikian, dalam konteks pencarian *'illah* dengan metode *as-sibr wa at-taqsîm* ini, baik *al-qiyâs* maupun *al-istiqrâ' al-ma'nawî*, sama-sama memerankan akal dalam menemukan atau mendapatkan keserupaaan-keserupaan sifat yang akan dijadikan sebagai *'illah*. Tetapi, metode *al-qiyâs al-uşûlî* hanya memilih salah satu sifat (*'illah*) untuk dijadikan tambatan hukum, sementara metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* berusaha menghimpun atau memadukan semua sifat yang ditemukan dalam proses *as-sibr wa at-taqsîm*. Dengan kata lain, metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* menjadikan semua itu sebagai suatu kenyataan yang dijadikan sebagai dasar analisis untuk menghasilkan prinsip atau hukum yang universal, pokok, dan meyakinkan.

Selanjutnya, seperti diketahui bahwa meng-*qiyâs*-kan hukum cabang kepada hukum asal tidak tertentu kepada satu nash saja. Artinya, ada kemungkinan di-*qiyâs*-kan kepada suatu nash tertentu dan pada saat yang sama dapat juga di-*qiyâs*-kan kepada nash-nash yang lain. Ini berarti berakibat kepada pengabaian nash-nash lain yang terkadang juga relevan untuk dijadikan sebagai *maqîs 'alaih* dari segi-segi tertentu. Pengabaian nash-nash semacam itu

106. Wahbah Az-Zuhailî, *Uşûl al-Fiqh al-Islâmî*, hlm. 6716-74.

tidak dapat ditoleransi dalam metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî*. Di sinilah titik pisah antara *al-qiyâs* dan *al-istiqrâ' al-ma'nawî*. Tetapi, mengingat prinsip metode *al-qiyâs* adalah tempat meng-*qiyâs*-kan itu haruslah berbentuk nash-nash atau paling tidak *ijmâ'*, menurut sebagian para ahli hukum Islam, maka di sini terlihat titik temu antara *al-qiyâs* dan *al-istiqrâ' al-ma'nawî*, yakni sama-sama mempunyai prinsip perlunya mempertahankan nash-nash dalam penetapan hukum.

Segi memosisikan wahyu. Secara historis, dasar penentuan kebenaran dalam kajian pemikiran hukum Islam khususnya dan kajian ke-Islam-an umumnya adalah berpijak pada dua hal. *Pertama*, pada wahyu yang sifatnya dianggap normatif dan dogmatis, yang dipahami secara kaku. *Kedua*, selain berpijak pada wahyu juga mempertimbangkan aspek sosiologisnya. Aspek terakhir ini bahkan telah melebar begitu jauh, sehingga aspek normatif cenderung terabaikan.

Kecenderungan pertama memandang bahwa wahyu itu berfungsi informatif, yang karenanya wahyu yang terimplementasi dalam nash-nash Al-Quran dan *ḥadîṡ* merupakan dasar pijakan dan tolok ukur dalam menilai sesuatu. Atau dalam bahasa logika, wahyu berfungsi sebagai *muqaddimah kubrâ* (premis mayor) yang kebenarannya tidak perlu diuji lagi, karena telah diyakini demikian. Dengan kata lain, wahyu itu telah menjadi postulat, hukum, atau prinsip, sehingga ia dijadikan sebagai barometer yang kaku. Sementara kecenderungan kedua menganggap bahwa wahyu berfungsi sebagai konfirmatif, sehingga tidak dapat dijadikan secara mutlak sebagai *muqaddimah kubrâ* (premis mayor). Kecenderungan ini, secara umum, tampaknya menjadikan wahyu sebagai alat untuk justifikasi.

Metode-metode penetapan hukum lain, seperti *al-qiyâs, al-istiḥsân*, dan *al-maṣlaḥah al-mursalah* tampaknya mengikuti *mainstream* pertama di atas, yaitu menjadikan wahyu yang sifatnya normatif dan dogmatis sebagai dasar utama (pokok secara

metodologis) dalam penentuan dan penetapan hukum Islam. Indikasinya jelas, yaitu tempat meng*qiyâs*kan haruslah nash-nash, baik ayat Al-Quran atau *ḥadîś*, dan *istiḥsân* hakikatnya beralih dari suatu dalil kepada dalil lain yang dianggap lebih kuat, sedangkan *maşlaḥah mursalah* juga tetap mempertimbangkan makna umum dari nash. Jadi, secara metodologis, metode-metode tersebut menganggap wahyu, baik Al-Quran atau *ḥadîś*, sekalipun pada saat berdiri sendiri nash per-nash, sebagai premis mayor.

Bagaimana dengan *al-istiqrâ' al-ma'nawî*? Metode ini tidak dapat diposisikan atau diintegrasikan kepada dua pemikiran di atas. Secara metodologis, ia tidak menganggap wahyu, baik Al-Quran atau *ḥadîś* pada saat berdiri sendiri, sebagai premis mayor. Dalam arti bahwa, hanya satu dalil tidak dapat menetapkan suatu hukum. Ia dapat dijadikan premis mayor ketika masing-masing dalam suatu persoalan telah saling membantu. Jadi, prinsipnya *an-nash ya'dhudu ba'dhuhu ba'dhan*. Metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî*, secara metodologis, memosisikan nash-nash Al-Quran dan *ḥadîś* serta kondisi signifikan yang relevan dengan persoalan yang akan ditetapkan hukumnya dalam kedudukan yang sama, sekalipun secara dogmatis dan kualifikasinya dalil-dalil tersebut berbeda.

Produk hukum. Selanjutnya, *al-qiyâs al-uṣûlî* menghasilkan hukum yang *juz'iyah*, sementara *al-istiqrâ' al-ma'nawî* menghasilkan hukum *juz'iyah* dan *kulliyah*. Begitu juga metode-metode lain yang serumpun hanya menghasilkan hukum-hukum spesifik. Sementara metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* dapat memproduk atau membuktikan hal-hal yang berkaitan dengan teori-teori hukum Islam, seperti produk kaidah *uṣûl*, produk kaidah fiqih, dan produk hukum fiqih spesifik, atau paling tidak melakukan verifikasi tentang kategori-kategori tersebut.

Selanjutnya, mengingat *istiḥsân* ini, dalam batas-batas tertentu, merupakan pengembangan dari *al-qiyâs*, maka perbedaannya dari *al-istiqrâ' al-ma'nawî* juga mudah ditelusuri. Seperti telah dikemukakan bahwa *istiḥsân* pada dasarnya beralih dari

qiyâs jalî kepada *qiyâs khafî*, berpaling dari pengertian nash yang *'âmm* kepada pengertian nash yang *khâşş*, dan berpaling dari hukum yang universal kepada hukum yang partikular. Pengertian ini mengandung makna bahwa metode *al-istiḥsân* cenderung mengabaikan satu dalil dengan memilih dalil atau petunjuk dalil yang dianggap efeknya akan lebih mendatangkan kemaslahatan. Prinsip semacam ini tidak sejalan dengan metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî*, sekalipun memang ada titik temunya, sebagaimana pada *al-qiyas*, yaitu tetap memerhatikan dalil-dalîl, sekalipun dilakukan secara parsial.

Hal yang sama tampaknya dapat diproyeksikan kepada metode *maşlaḥah mursalah*. Seperti telah diketahui bahwa *maşlaḥah mursalah* dapat berarti kemaslahatan yang terlepas dari (tidak ada) dalil khusus, atau suatu kemaslahatan yang sesuai dengan tujuan-tujuan *asy-Syâri'* tetapi tidak ada *syâhid aşl* (dalil yang khusus) untuk dipegangi atau diabaikan. Ketiadaan dalil khusus sebagai *maqîs 'alaih* inilah yang membedakannya dari pengertian *al-qiyâs*. Dengan kalimat lain, dalam metode *al-qiyâs* haruslah ada *syâhid* dalam masalah cabang (*furû'*) yang diidentifikasi sebagai alasan suatu hukum (*'illah*) yang sama dengan alasan hukum (*'illah*) pada hukum *aşl* untuk dikonfirmasikan. Sedangkan dalam *maşlaḥah mursalah*, *syâhid* semacam ini tidak ditemukan, tetapi kemaslahatan itu sesuai dengan tujuan-tujuan dan hukum-hukum *syara'* secara umum. Mencermati, hakikat *maşlaḥah mursalah* semacam ini, maka terlihat titik pisahnya dengan metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî*, sekalipun ada juga titik temunya, yaitu memerhatikan nash-nash atau dalil-dalil yang sifatnya universal.

2. Titik Temu dan Titik Pisah *al-Istiqrâ' al-Ma'nawî* dengan *al-Istiqrâ'* para Ahli Hukum Islam Lainnya

Kalau *manhaj istinbâṭî* dalam bentuk *al-qiyâs al-istiḥsân* dan *al-maşlaḥah al-mursalah* berkembang dengan pesat seperti yang

telah dikemukakan sebelumnya, maka *manhaj istiqrâ'î* dalam pemikiran hukum Islam hampir tidak mengalami perkembangan berarti. Konsep *al-istiqrâ'* yang digunakan oleh para ahli hukum Islam sebelum Asy-Syâṭibî, dalam batas-batas tertentu, cenderung hanya menerapkan konsep yang dikembangkan oleh ahli-ahli ilmu *manṭiq*.

Sekalipun metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* ini juga sebenarnya pengembangan dari metode *al-istiqrâ'*, namun ada perbedaan signifikan dengan metode *al-istiqrâ'* yang dikemukakan oleh para ahli hukum Islam lain, seperti Al-Ghazâlî. Paling tidak ada tiga perbedaan signifikan yang dapat diidentifikasi sebagai suatu kemajuan pengembangan metode tersebut, sekaligus membedakannya dari konsep ulama lain: *Pertama,* penyebutan *al-istiqrâ' al-ma'nawî* hanya ditemukan dalam terma Asy-Syâṭibî, sementara sebelumnya hanya disebut *al-istiqrâ'* saja. Penyempurnaan kata tersebut dimaksudkannya sebagai upaya pemanfaatan nash-nash hukum, baik yang partikular maupun yang universal, dalam rangka mempertahankan kesatuan dasar-dasar *syarî'ah*, yang menjadi obsesinya. *Kedua,* konsep *al-istiqrâ'* para ulama sebelumnya masih mengikuti konsep ilmu *manṭiq*, dan itu terlihat dari definisi yang mereka kemukakan dan pembagian kepada *al-istiqrâ' at-tâmm* dan *al-istiqrâ' an-nâqiṣ,* suatu formulasi yang sangat *familiar* di kalangan ahli ilmu *manṭiq*; sementara Asy-Syâṭibî telah mengarahkannya kepada pemanfaatan nash-nash hukum secara integral, sekalipun pengaruh *manṭiq* tetap ada dalam realitasnya. *Ketiga*, aplikasi metode tersebut bagi ulama sebelumnya, secara umum hanya terbatas kepada penetapan hukum spesifik.[107] Sementara Asy-Syâṭibî telah mengaplikasikannya dalam menetapkan dan menguji kaidah-kaidah *uṣûl*, kaidah-kaidah fiqih, dan hukum spesifik, seperti banyak dicontohkan dalam *al-Muwâfaqât*-nya. Sebagaima-

107. Abû Ḥâmid Muḥammad ibn Muḥammad Al-Ghazâlî, *Mi'yâr al-'Ilm fi Fann al-Manṭiq*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1961), hlm. 27-30. Lihat juga *al-Mustaṣfâ fi Uṣûl al-Fiqh*. Jilid 1, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1322 H), hlm. 51.

na telah dikemukakan dalam bab sebelumnya, metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* ini dapat menyelesaikan persoalan hukum dalam bentuk pembuktian dan perumusan kaidah *uṣûl*, kaidah fiqih, yang dalam konteks ini disebut Asy-Syâṭibî dengan hukum *aṣliyah*, dan penetapan hukum Islam spesifik.

Yang menarik dikemukakan di sini adalah *al-istiqrâ'* Ibn Taimiyah yang kajiannya tampak cukup komprehensif. Kendati demikian, banyak ditemukan perbedaannya dengan konsep *al-istiqrâ' al-ma'nawî* Asy-Syâṭibî, yang berawal dari perbedaan mereka dalam menyikapi keberadaan *manṭiq*. Ibn Taimiyah telah menerapkan metode *al-istiqrâ'* ini dalam persoalan ilmu *naqliyah* dan *'aqliyah*. Dalam persoalan yang menyangkut metafisika atau *'aqliyah*, umpamanya berdasaran metode *al-istiqrâ'*, ia berkesimpulan bahwa penyebab setiap kebaikan di bumi ini adalah meng-Esa-kan Tuhan, menyembah-Nya, menaati Rasul Saw., dan sebaliknya bahwa penyebab setiap kejahatan di alam, fitnah, balak, kebencian, permusuhan, dan lain-ain adalah menyalahi Rasul dan mengajak kepada selain Allah.[108] Dalam persoalan yang berkaitan dengan *naqliyah* (masalah hukum), berdasarkan metode *al-istiqrâ'*, ia berkesimpulan bahwa asal (*al-aṣl*) segala sesuatu adalah boleh (*al-ibâhah*) setelah mengumpulkan dan meneliti lebih kurang sepuluh unsur dari al-Kitab, sunnah, *ijmâ'*, dan *i'tibar*.[109] Selanjutnya, ia telah menggunakan metode *al-istiqrâ'* dalam meneliti masalah perubahan benda-benda najis sebelum akhirnya berkesimpulan bahwa benda-benda najis (*najâsah*) yang berubah menjadi suci tanpa perbuatan atau usaha manusia, hukumnya adalah suci.[110]

Dalam mengapresiasi metode *al-istiqrâ'* ini, Ibn Taimiyah menyatakan, "Barangsiapa yang merenungkan *uṣûl al-manṣûsah* yang disepakati dan makna-makna *syara'* yang diakui dalam

108. Taqyuddîn Abû Al-'Abbâs ibn 'Abdul Halîm Ibn Taimiyah, *Majmû' al-Fatwa al-Kubrâ*, jilid 15, (Beirût: Dâr al-Ma'rifah, 1988), hlm. 572.
109. *Ibid.*, jilid 21, hlm. 534-634.
110. *Ibid.*, jilid 21, hlm. 601.

hukum-hukum *syara'*, sedangkan ia adalah seorang ahli hukum yang mengetahui sumber-sumber pengambilan hukum-hukum *syara'* itu, dan menghilangkan hawa nafsu, niscaya akan tampak baginya bahwa ini adalah pendapat yang paling benar.[111]

Kendati demikian, Ibn Taimiyah sangat menentang *manṭiq*, seperti tecermin dalam karyanya *ar-Radd 'alâ al-manṭiqiyyîn* dan *al-majmû'ah al-kubrâ*. Kalaupun banyak istilah *manṭiq* yang digunakan, tujuannya adalah untuk melakukan bantahan. Sementara Asy-Syâṭibî bukan hanya tidak menentangnya, tetapi juga mempunyai respons positif dan banyak menggunakan istilah-istilah dan konsep-konsep ilmu *manṭiq* (logika) dalam analisis hukum dan pengembangan metodenya. Perbedaan sikap ini berpengaruh besar terhadap kedua pemikir ini dalam analisis hukumnya Selanjutnya, Ibn Taimiyah cenderung kurang memerhatikan unsur *'ilal al-awâmir wa an-nawâhî* atau setidaknya konsepnya belum begitu jelas dalam upaya memahami tujuan-tujuan hukum, sedangkan Asy-Syâṭibî telah memberikan rumusan yang jelas melalui metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî*. Sekalipun perlu penelitian lebih lanjut, kurangnya perhatian Ibn Taimiyah tersebut diungkapkan oleh Muḥammad Al-Badawî dalam penelitian disertasinya tentang konsep *maqâṣid asy-syarî'ah* dalam sub-bahasan mengenai *al-istiqrâ'* Ibn Timiyah.[112] Hal ini dimungkinkan, karena Ibn Taimiyah, dengan metodenya itu, banyak terfokus kepada masalah-masalah akidah salafnya, sedangkan Asy-Syâṭibî terfokus kepada hukum.

Ibn Taimiyah, beranjak dari akidah salafnya, cenderung kurang apresiatif terhadap keberadaan tradisi dan perubahan sosial dalam perumusan hukum, karena cenderung mempertahankan prinsip kaum salaf. Ini terlihat dari rumusannya tentang *al-istiqrâ'* yang tidak memerhatikan *qarâ'in aḥwâl* yang *ghairu manqûlah*.

111. *Ibid,*. jilid 21, hlm.508.
112. Muḥammad Al-Badawî, *Maqâṣid asy-Syarî'ah 'Inda Ibn Taimiyah*, (al-Urdun: Dâr an-Nafâ'is, 2000), hlm. 213.

Ia hanya memfokuskan kepada yang *manqûlah*. Sementara Asy-Syâṭibî justru sangat mempertimbangkan *qarâ'in aḫwâl* yang *ghairu manqûlah* di samping yang *manqûlah* dalam konsep *al-istiqrâ' al-ma'nawî*nya. Dengan demikian, dari segi perhatian terhadap *qarâ'in aḫwâl* yang *manqûlah*, ada titik temua antara Ibn Taimiyah dan Asy-Syâṭibî, tetapi keterpisahan mereka terlihat dalam sikap mereka dalam mengapresiasi *qarâ'in aḫwâl* yang *ghairu manqûlah*.

3. Titik Temu dan Titik Pisah *al-Istiqrâ' al-Ma'nawî* dengan *al-Istiqrâ' al-Manṭiqî*

Mengingat konsep *al-istiqrâ'* ini telah muncul di kalangan filosof Yunani, yang dikenal dengan *al-istiqrâ' al-manṭiqî*, maka dipandang perlu melihat titik temu dan titik pisah signifikan antara konsep *al-istiqrâ' al-manṭiqî* dan *al-istiqrâ' al-ma'nawî* menurut Asy- Syâṭibî. Yang penting dikemukakan di sini adalah bahwa titik temu antara keduanya adalah sama-sama melakukan proses penelitian dengan meneliti partikular-partikular yang selanjutnya disimpulkan secara universal. Namun, titik pisah keduanya adalah jelas, yaitu bahwa *al-istiqrâ' al-manṭiqî* tidak menghasilkan sesuatu yang sifatnya yakin atau pasti, yang disebut dengan *al-burhân*. Tegasnya, *al-istiqrâ' al-manṭiqî* tidak menghasilkan burhan (*hujjah burhâniyah*), sementara *al-istiqrâ' al-ma'nawî* menghasilkan sesuatu yang sifatnya yakin atau pasti. Dalam bahasa ilmu *manṭiq*, *al-istiqrâ' al-ma'nawî* dapat menghasilkan burhan (*hujjah burhâniyah*). Dalam ilmu *manṭiq* (logika), sesuatu yang pasti hanya dapat ditemukan melalui *al-qiyâs al-manṭiq*, manakala *muqaddimah-muqaddimah*-nya telah bersifat pasti. Selanjutnya, *al-Istiqrâ' al-manṭiqî* jelas tidak melibatkan unsur-unsur nash hukum, melainkan hanya realitas empirik, sementara *al-istiqrâ' al-ma'nawî* adalah penelitian terhadap nash-nash plus penelitian terhadap realitas empirik, yang dapat sampai kepada kesimpulan universal, *dharûrî* dan *yaqînî*.

Dengan metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* ini, Asy-Syâṭibî meneliti nash-nash dan realitas empirik untuk selanjutnya mengambil kesimpulan tujuan-tujuan yang tetap, seperti *al-'adâlah* (keadilan), *iḥsân* (kebaikan), berbuat baik kepada orangtua, *al-amr bi al-ma'rûf wa nahyu 'an al-munkar*, yang semua itu memang diinginkan oleh *asy-Syâri'*, seperti tercermin dalam:

> *Sesungguhnya Allah menyuruh berlaku adil, iḥsan, memberi kepada kerabat dekat, dan menyuruh berbuat baik dan melarang berbuat keji dan munkar.* (QS Al-Naḥl [16]: 90)

Ayat ini mengandung perintah Tuhan kepada manusia untuk berbuat adil, berbuat kebajikan kepada kerabat, dan perintah supaya tidak berbuat keji dan munkar.

Mencermati persamaan dan perbedaan metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* dengan metode-metode penetapan hukum Islam lain, terlihat secara jelas bahwa metode ini berusaha secara optimal mempertahankan kesatuan dasar-dasar *syarî'ah* dan memadukannya dengan akal dan kondisi signifikan (kontemporer). Untuk itu, metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* ini sangat urgen dan signifikan untuk diaplikasikan dan dikembangkan dalam penelitian-penelitian ajaran ke-Islam-an, terutama dalam masalah-masalah hukum Islam. Dengan demikian, kedudukan metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* menempati posisi penting dalam penetapan hukum Islam kontemporer. Tetapi, kekuatan metode ini sangat tergantung dengan berbagai kriteria tertentu, seperti akan diuraikan.

4. Kekuatan Metode *al-Istiqrâ' al-Ma'nawî*

Sebagai salah satu metode penetapan hukum Islam yang memegang prinsip mempertahankan kesatuan dasar-dasar *syarî'ah* dan memadukannya dengan kondisi signifikan, metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* tersebut memproduk suatu ketetapan hukum, baik kaidah-kaidah *uṣûl*, kaidah-kaidah fiqih, atau hukum spesifik.

Sehubungan dengan eksistensi produk yang dihasilkan metode ini, diperlukan kriteria-kriteria tertentu, yang dengannya dapat diketahui atau diperkirakan kekuatan dan kelemahannya, yaitu sebagai berikut:

Pertama, seberapa banyak dalil-dalil (*naqliyah* maupun '*aqliyah*) dan *qarâ'in aḥwâl* (indikasi keadaan) yang berkaitan dengan persoalan yang akan dicarikan penyelesaiannya dapat dikumpulkan dan diteliti. Dalam metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî,* jumlah dalil yang diobservasi untuk menyelesaikan suatu persoalan hukum, secara kuantitatif, memang tidak dapat dipastikan. Ini sama halnya ketika para ahli hukum Islam menentukan standar atau ukuran pencarian ada-tidaknya *qayyid* dari lafaz yang mutlak atau *takhṣîṣ* bagi lafaz yang umum. Sebab itu, usaha pencarian hanya sampai kepada tingkat *zhann,* dengan meneliti ayat-ayat Al-Quran, *ḥadîś-ḥadîś* standar (mungkin dengan bantuan indeks atau *mu'jam*) dan *sîrah nabawaiyah,* serta pertimbangan kondisi signifikan. Koleksi *hadîś* yang terkenal dan diterima secara umum, yang karenanya dianggap standar, adalah enam kitab *ḥadîś,* yaitu: *Ṣahîh Bukhârî, Ṣahîh Muslim, Sunan Ibn Mâjah, Sunan Abû Dâud, Sunan At-Tirmîźî, Sunan An-Nasâ'î,* dan *al-Muwaṭṭa' Imâm Mâlik.* Yang disebut terakhir ini, sekalipun oleh sebagian ulama tidak dianggap sebagai koleksi *ḥadîś* standar, namun saya menganggap cukup penting dalam konteks kajian hukum Islam, mengingat ia disusun dengan sistematika fiqih (hukum Islam). Selain itu, kitab *ḥadîś* mengenai hukum yang juga dianggap standar, setidaknya menurut Al-Ghazâlî, adalah *Sunan Abî Dâud* dan *Ma'rifah as-Sunan li Al-Baihaqî.*[113] *Kedua,* apakah dalil-dalil atau nash-nash yang diteliti dalam menyelesaikan persoalan itu bervariasi. Umpamanya, mengenai status dalil tersebut dari datangnya atau penunjukannya terhadap hukum. *Ketiga,* apakah generalisasi kaidah atau hukum

113. Abû Ḥâmid Muḥammad ibn Muḥammad Al-Ghazâlî, *Mi'yâr al-'Ilm fi Fann al-Manṭiq,* jilid 2, hlm.15.

yang ditetapkan tersebut ada pengecualian-pengecualian. Dalam perumusan kaidah fiqih atau kaidah *uşûl*, memang para ulama sering membuat suatu generalisasi yang ditemukan pengecualian-pengecualian. Artinya, sekalipun kaidah-kaidah itu bersifat umum, namun sering ditemukan pengecualian, pengkhususan, dan pemerincian. Hal ini disebabkan karena ada kemungkinan-kemungkinan partikular tertentu dalam proses pembentukan kaidah, yang tidak dapat dimasukkan dalam suatu kaidah tersebut, berdasarkan spesifikasi tertentu. *Keempat,* Apakah kesimpulan itu mencerminkan konteks dan kondisi sosial yang terjadi dalam lingkungan masyarakat tertentu. Hal ini sangat terkait dengan konsep penerapan hukum.

5. Konsep Penerapan Hukum Asy-Syâṭibî

Sehubungan dengan penerapan suatu aturan hukum *ijtihâdiyah* sebagai penjabaran dari konsep *ahwâl qarâ'in ghairu manqûlah*, Asy-Syâṭibî telah merumuskan suatu kaidah yang berbunyi: *an-nazhru fî ma'âlat al-af'âl mu'tabar maqşûd syar'an, kanat al-af'âl muwafaqatan au mukhalafatan*, artinya: *"Memerhatikan akibat-akibat tindakan yang akan dilakukan adalah diakui dan dimaksud oleh syara', apakah tindakan itu sesuai dengan syara' atau tidak."* Kaidah ini pada hakikatnya adalah suatu rumusan penjelas dari kaidah dasar bahwa tujuan *asy-Syâri'* terhadap *mukallaf* adalah bahwa tindakannya itu hendaklah sesuai dengan tujuan Tuhan dalam men-*syarî'ah*-kan hukum.[114] Namun demikian, hal itu mengandung makna apresiatif dan responsif tentang kondisi signifikan dari suatu masyarakat yang harus dicermati oleh seorang ahli hukum Islam.

Pentingnya seorang ahli hukum atau seorang mujtahid mencermati kondisi signifikan suatu masyarakat dalam upaya

114. Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât...*, jilid 2, hlm. 251.

penerapan hukum, seperti dipahami dari kandungan kaidah di atas, karena keberadaan akibat-akibat tindakan tersebut pada prinsipnya diakui *syara'* manakala ia sejalan dengan tujuan *asy-Syâri'* dalam penciptaan hukum bagi tindakan tersebut, sekalipun disimpulkan oleh akal atau pemikiran manusia. Ini berarti merupakan suatu standar material tentang hukum sesuatu tindakan ketika hendak diterapkan.

Berdasarkan prinsip kaidah di atas, manakala seorang mujtahid atau ahli hukum memandang bahwa akibat tindakan atau penerapan hukum tersebut tidak akan sesuai dengan tujuan *asy-Syâri'*, maka ia hendaklah secepat mungkin melakukan pencegahan untuk menerapkannya, sehingga tindakan itu tidak menjadi sebab bagi *mukallaf* terjerumus ke dalam perbuatan yang mafsadat atau bahaya. Oleh karena itu, seorang ahli hukum Islam atau mujtahid hendaklah memilliki wawasan dan memahami realitas kehidupan secara mendalam. Hal ini dimaksudkan supaya apabila tindakan yang dilakukan itu akan mengakibatkan bahaya bagi kondisi bersangkutan, maka ia dapat segera melakukan pencegahan dari penerapan suatu hukum, karena mencegah lebih mudah dari menghilangkan. Pertanyaan yang muncul, bagaimana kalau hukum yang dihasilkan ahli hukum tersebut telah diterapkan, atas dasar pertimbangan sebelumnya bahwa hal itu dipandang akan mendatangkan kemaslahatan, tetapi kenyataannya menimbulkan kemafsadatan? Dalam hal ini, Asy-Syâṭibî memandang bahwa penerapan itu haruslah segera dihentikan, sebab tujuan penerapan hukum itu adalah untuk kemaslahatan hambanya.[115]

Kalau dicermati, ada hal menarik dari pemikiran Asy-Syâṭibî di atas, yaitu bahwa dalam hal penerapan suatu hukum, Tuhan memberikan kesempatan kepada manusia untuk melakukan uji coba atau eksperimen, setelah secara teoretis, dalam pandangan

115. Abdurrahmân Ibrâhîm Al-Kailânî, *Qawâ'id al-Maqâṣid 'Inda al-Imâm Asy-Syâṭibî 'Aradhan wa Dirâsatan wa Tahlîlan*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 2000), hlm. 362-363.

ahli hukum, aturan hukum tersebut memang dapat mendatangkan kemaslahatan. Hal ini tampaknya merupakan implementasi dari pengakuan Asy-Syâṭibî tentang keberadaan konsep *at-tajribah* yang merupakan salah satu bagian dari makna *aḫwâl qarâ'in ghairu manqûlah.*

Konsep di atas didukung oleh pandangan Asy-Syâṭibî yang telah disinggung dalam bab sebelumnya bahwa tradisi-tradisi ada yang mengalami perubahan atau pergantian, sehingga berbeda antara satu wilayah dengan wilayah lain, yang berakibat munculnya perbedaan atau perubahan nilai tradisi suatu masyarakat dari baik kepada buruk atau sebaliknya, yang dicontohkannya dengan tradisi membuka kepala yang dipandang buruk di negeri-negeri Timur dan dipandang baik di negeri-negeri Barat.

Selain itu, Asy-Syâṭibî juga pernah mencontohkan tentang konsep keadilan (*al-'adâlah*) sebagai syarat untuk diterima menjadi saksi, berdasarkan firman Allah:

> *...Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu...* (QS Al-Ṭalâq [65]: 2)

Ayat ini menerangkan bahwa dalam bersaksi, saksi-saksinya haruslah adil. Keadilan menurut para ahli hukum Islam adalah suatu kemampuan jiwa yang dapat membawa pemiliknya untuk menjadi takwa dan *murû'ah*, sehingga apa yang merusak sifat *murû'ah* dianggap akan merusak keadilan seseorang. Tetapi, apa yang disebut merusak *murû'ah* tersebut akan berbeda dengan adanya perbedaan waktu dan tempat. Tidak hanya itu, tradisi juga dapat dijadikan acuan dalam menerapkan suatu hukum, bahkan yang ada nashnya sekalipun. Ambillah suatu contoh dalam penerapan ayat yang berbunyi:

> *...Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada ibu dengan cara yang ma'rûf...* (QS Al-Baqarah [2]: 233)

Ayat ini menerangkan bahwa ayah berkewajiban memberi makan dan pakaian kepada ibu. Tetapi, tidak ada perincian tentang

kadarnya, sehingga yang menentukan standar atau ukuran nafkah dan pakaian adalah tradisi. Mencermati hal semacam ini, jelas bahwa dalam penerapan suatu hukum haruslah dilakukan dengan mempertimbangkan kondisi signifikan dari suatu masyarakat yang bersangkutan, tanpa mengorbankan nash-nash, terutama yang mengandung nilai-nilai universal.

Bab V

Relevansi Metode *Al-Istiqrâ' al-Ma'nawî* dengan Perkembangan Hukum Islam Kontemporer

A. Perkembangan Hukum Islam Kontemporer

Dalam pandangan generasi awal, hukum Islam mempunyai watak dinamis. Pandangan semacam ini memperlihatkan suatu kesadaran mendalam tentang eksistensi hukum Islam sebagai aturan yang dapat menyelesaikan berbagai persoalan yang muncul dalam masyarakat. Masyarakat yang selalu berkembang dan berubah telah mendorong para ulama untuk berusaha menggali kandungan nash-nash hukum yang sering disebut dengan ijtihad, sebagai implementasi dari pandangan tersebut, sehingga melahirkan mazhab-mazhab hukum seperti yang telah menjadi catatan penting dalam sejarah perkembangan hukum Islam (*târîkh at-tasyrî'*). Dalam catatan Iqbal, sejak kira-kira pertengahan abad kedua hingga abad keempat hijriah, terdapat tidak kurang dari sembilanbelas mazhab hukum. Kenyataan sejarah ini memperlihat-

kan betapa para ulama terdahulu bekerja keras untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan masyarakat di bidang hukum.[1]

Semangat ijtihad yang berlangsung selama lebih kurang dua setengah abad dan telah melahirkan sejumlah aliran hukum di atas akhirnya sampai kepada kondisi vakum, akibat sebagian besar ulama generasi berikutnya telah membatasi hak ijtihad dan menjadikan sentral pemikiran hukum Islam yang boleh diikuti hanya terbatas kepada empat aliran hukum saja.[2] Padahal keempat mazhab yang terkenal itu —Hanâfiyah, Mâlikiyah, Syâfi'iyah, dan Hanbaliyah— hanyalah beberapa aliran dalam hukum Islam dan bukanlah hukum Sunni yang representatif.[3] Kelesuan semangat ijtihad para ulama ini, dengan sedikit pengecualian, terus berlangsung hingga kebangkitan kaum Muslimin pada akhir abad ke-18 M., setelah ekspansi Prancis di Mesir, yang membawa semboyan kebebasan, persamaan, dan persaudaraan.

Kontak langsung Mesir (Islam) dan Prancis (Barat) tersebut merupakan salah satu faktor eksternal tumbuhnya semangat intelektual sebagian pemikir, termasuk ahli hukum Islam untuk melakukan pembaruan-pembaruan di berbagai aspek ajaran Islam, terutama bidang hukum. Kesadaran semacam ini tampaknya juga sebagai akibat dari perkembangan masyarakat Muslim yang telah mulai bersinggungan dengan kemajuan ilmu pengetahuan, teknologi, sosial, politik, dan hukum yang berasal dari dunia Barat. Dengan demikian, telah terjadi perubahan sosial di kalangan umat Islam.

Perubahan sosial pada dasarnya adalah suatu bentuk perubahan yang melahirkan akibat sosial, sehingga terjadi pergeseran pola hubungan antara individu dengan individu atau kelompok dengan

1. Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religius Thought in Islam,* (Lahore: Kitab Bhavan, 1960), hlm. 141.
2. Ahmad Zakî, *Falsafah at-Tasyrî' al-Islâmî,* (Beirût: Dâr al-Kitâb al-Lubnânî, 1979), hlm. 21.
3. Said Ramadhân, *Islamic Law: Its Scope and Equity,* (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1978), hlm. 89.

kelompok dalam masyarakat. Persoalan muncul akibat perubahan sosial terlihat dari tidak adanya keserasian antara ukuran-ukuran yang diterima dalam pergaulan masyarakat dengan kenyataan yang ada,[4] yang disebabkan beberapa faktor. Soerjono Soekanto mengemukakan bahwa perubahan sosial adalah karena perubahan kondisi geografis, kebudayaan materiil, komposisi penduduk, ideologi, maupun karena adanya difusi ataupun penemuan-penemuan baru dalam masyarakat.[5]

Persoalan hukum, termasuk hukum Islam, merupakan bagian dari persoalan sosial. Artinya, perubahan sosial akan memengaruhi perubahan hukum, sebagaimana perubahan hukum juga dapat memengaruhi perubahan sosial. Pengaruh timbal balik antara perubahan sosial dan perubahan hukum dapat dilihat pada watak dan peran atau fungsi hukum dalam kehidupan sosial dan tuntutan-tuntutan masyarakat yang dipicu oleh berbagai faktor yang bergerak dalam kehidupan masyarakat.[6] Terlepas dari fungsi hukum sebagai sarana kontrol sosial (*social control*), yakni untuk mempertahankan stabilitas sosial atau sebagai sarana mengubah masyarakat (*social engineering*),[7] yang jelas dengan terjadinya perubahan sosial, kebutuhan dan kepentingan masyarakat akan semakin banyak dan meningkat. Dalam konteks hukum Islam, kondisi semacam ini merupakan suatu tantangan bagi eksistensi hukum Islam.

Dalam menghadapi perkembangan semacam ini, sesungguhnya ditemukan paling tidak tiga bentuk reaksi para ahli hukum Islam kontemporer. *Pertama*, reaksi pemikir yang mengingin-

4. Satjipto Rahardjo, *Hukum dan Perubahan Sosial*, (Bandung: Alumni, 1983), hlm. 40-42.
5. Soerjono Soekanto, Sosiologi: Suatu Pengantar, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), hlm. 337.
6. Sudjono Dirdjosiswono, *Sosiologi Hukum: Studi tentang Perubahan Hukum dan Sosial*, (Jakarta: CV. Rajawali, 1983), hlm. 76.
7. Soerjono Soekanto, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), hlm. 107.

kan agar aturan-aturan kehidupan masyarakat Islam modern atau kontemporer harus sepenuhnya berdasarkan hukum positif Barat, dengan alasan bahwa fiqih tidak mempunyai kemampuan untuk mengikuti perkembangan yang terjadi secara cepat dan kompleks. *Kedua,* reaksi pemikir yang sangat keras menentang usaha melakukan adopsi pemikiran dan ide-ide dari Barat, seraya menghimbau kaum Muslimin untuk tetap memegangi dasar-dasar hukum Islam berupa Al-Quran, Sunnah, fatwa-fatwa sahabat, dan yurisprudensi Islam para ulama terdahulu. *Ketiga,* reaksi yang mengambil jalan tengah, yaitu dengan memandang bahwa kembali kepada dasar-dasar Islam merupakan suatu keniscayaan, tetapi dalam waktu yang sama tidak menentang kemungkinan-kemungkinan untuk memasukkan ide-ide, kebudayaan, dan peradaban asing, selama tidak bertentangan dengan dasar *syarî'ah* Islam.[8] Dari tiga bentuk reaksi di atas, reaksi bentuk ketigalah yang semakin berkembang hingga dewasa ini, sekalipun reaksi bentuk pertama dan kedua masih ditemukan. Hal ini dipahami dan cukup realistis, karena di satu sisi, hukum Islam itu bersumber dari wahyu Tuhan yang terwujud dalam bentuk Al-Quran dan Sunnah, dan di sisi lain, masyarakat selalu berkembang seiring dengan perubahan yang terjadi.

Menyadari adanya tantangan di atas dan keinginan mengembalikan fungsi hukum Islam pada periode awal Islam, banyak ahli hukum Islam kontemporer yang berusaha merekonstruksi metode-metode yang sebaiknya digunakan dalam penyelesaian berbagai masalah hukum melalui konsep ijtihad. Yusuf Qaradhawi umpamanya, telah mengklasifikasi ijtihad kontempoer kepada dua jenis, yaitu: *Pertama*, ijtihad *tarjîḫî intiqâ'î*, yaitu upaya pengambilan hukum Islam yang berisi fatwa dan keputusan hukum. *Kedua*, ijtihad *ibdâ'î insyâ'î*, yaitu upaya pengambilan kesimpulan hukum baru dari suatu persoalan, yang belum pernah dikemukakan oleh

8. Farouq Abû Zaid, *asy-Syarî'ah al-Islâmiyah bain al-Muhâfizhîn wa al-Mujaddidîn*, (Kairo: Dâr al-Mauqif al-'Arabî, t.t.), hlm. 95-95.

para ulama terdahulu.[9] Dengan demikian, Yusuf Qaradhawi telah mencoba memberikan solusi metodologis dalam penyelesaian persoalan hukum kontemporer, sekalipun masih terkesan melakukan pengembangan pola *istinbâṭî* dan masih sangat ketat dalam penerapan teks-teks hukum. Namun, tawaran semacam ini menunjukkan suatu upaya serius seorang ahli hukum dan menjadi salah satu khazanah pemikiran hukum Islam kontemporer.

Sehubungan dengan perkembangan hukum Islam kontemporer di negara-negara Muslim, hal yang sering mengemuka adalah masalah formalisasi hukum Islam. Artinya, hukum Islam tersebut haruslah diusahakan supaya menjadi aturan hukum positif yang diundangkan oleh Pemerintah. Hal ini dipahami, karena dalam pandangan sebagian pemikir Islam bahwa dengan cara inilah hukum Islam dapat diterapkan dalam masyarakat Muslim. Tanpa ini, hukum Islam selamanya tidak akan dilaksanakan secara utuh, sekalipun keinginan untuk itu dikemukakan oleh umat Islam.[10]

Di Indonesia, aspirasi tentang formalisasi hukum Islam tersebut, sebagaimana kebanyakan negara-negara Muslim lain, juga ditemukan tiga kelompok. *Pertama*, kelompok yang menginginkan hukum Islam dilaksanakan secara formal, seperti hukum positif lainnya. *Kedua*, kelompok yang menolak formalisasi hukum Islam. *Ketiga*, kelompok yang mengambil jalan tengah, yaitu menginginkan formalisasi hukum Islam untuk hukum-hukum privat. Sedangkan selain itu, seperti hukum publik, cukup dijadikan sebagai bahan pengembangan hukum nasional.[11] Kelompok ketiga ini pun, dalam hal pelaksanaan hukum Islam, mengkristal menjadi tiga bentuk, yaitu: (1) Penerapan hukum Islam secara formal; (2)

9. Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos, 1997), hlm. 166-177.
10. Yusuf Qaradhawî, *al-Madkhal fi al-Fiqh al-Islâmî*, (Mesir: Dâr al-Qalam, 1997), hlm. 307.
11. Masykuri Abdillah, *Demokrasi yang Religius: Membincang Kembali Konsep Demokrasi di Indonesia*. Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Fiqh Siyasah, (Jakarta: UIN Jakarta, 2004), hlm. 37-38.

penerapan hukum Islam secara substantif, yakni substasinya saja yang diterapkan sekalipun namanya tidak persis sama dengan yang ada dalam istilah hukum Islam; (3) penerapan hukum Islam secara esensial, sekalipun secara formal atau substansinya berbeda dengan aturan hukum Islam. Pada kenyataannya, penerapan secara formal telah diwujudkan dalam bidang-bidang tertentu, seperti hukum keluarga, termasuk wakaf, zakat, dan haji. Demikian juga penerapan secara substantif, seperti hukuman mati.[12]

Ada aturan hukum yang telah menjadi undang-undang yang formalnya persis sama dengan nama yang dikenal dalam hukum Islam, tetapi pelaksanaannya masih dianggap belum sesuai dengan rumusan-rumusan para *fuqahâ'* masa lampau, umpamanya masalah *mudhârabah* yang telah dimasukkan dalam Undang-Undang Perbankan No. 7/1992 dan Peraturan Pemerintah No. 72/1992. Demikian juga masalah wakaf yang telah diatur dalam Undang-Undang No. 41 Tahun 2004 tentang Wakaf dan Peraturan Pemerintah No. 42 Tahun 2006 Tentang Pelaksanaan Wakaf. Untuk itu, dalam uraian berikut akan dikemukakan tentang relevansi metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* dalam merespons perkembangan hukum Islam tersebut.

B. Relevansi dan Implementasi Metode *al-Istiqra' al-Ma'nawî*

Seperti telah dikemukakan bahwa metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* yang ditawarkan Asy-Syâṭibî mempunyai beberapa prinsip, yaitu: *Pertama*, kolektivitas dalil dalam penetapan suatu hukum, bukan hanya dengan satu dalil saja, baik yang sifatnya universal maupun partikular. *Kedua*, prinsip memerhatikan *qarâ'in aḥwâl* (indikasi-indikasi keadaan tertentu), baik *manqûlah*, yakni yang berkaitan dengan nash-nash secara langsung seperti teori-teori dan kaidah-

12. *Ibid.*

kaidah hukum Islam, maupun *ghairu manqûlah*, yakni yang tidak berkaitan secara langsung dengan nash-nash, melainkan berhubungan dengan konteks masyarakat. Ini berarti perlunya merespons kondisi signifikan suatu masyarakat untuk dipertimbangkan dalam penetapan hukum Islam, bahkan harus benar-benar mendapat perhatian serius. *Ketiga*, sebagai kelanjutan dari prinsip di atas, penetapan suatu hukum haruslah mempertimbangkan Tuhan dalam men-*syarî'ah*-kan hukum, sekalipun kondisi signifikan dari suatu masyarakat harus benar-benar dicermati. Karena apa pun akibat yang ditimbulkan oleh tindakan seorang ahli hukum tersebut, pada prinsipnya harus diakui *syara'*, sekalipun disimpulkan oleh akal atau pemikiran manusia. Ini berarti merupakan suatu standar material tentang hukum sesuatu tindakan ketika hendak diterapkan. *Keempat*, sebagai implikasi dari pertimbangan *qara'in ahwal*, metode *al-istiqra' al-ma'nawi* ini mempunyai prinsip keterbukaan terhadap suatu kebenaran yang ditemukan, baik kebenaran dalil yang berbeda dari yang dipahami selama ini maupun kebenaran dari kenyataan empiris. Dengan prinsip-prinsip semacam ini, berbagai persoalan hukum yang muncul dalam masyarakat dapat diselesaikan dengan tepat dan seirama dengan kemaslahatan yang diinginkan oleh masyarakat yang berkembang di segala bidang, tanpa mengabaikan dasar-dasar *syarî'ah*.

Berkaitan dengan penerapan hukum Islam, Asy-Syâṭibî menawarkan teori *nazhariyah al-ma'âl*. Tuhan, menurutnya, memberikan kesempatan kepada manusia untuk melakukan uji coba atau eksperimen, setelah secara teoretis, dalam pandangan ahli hukum, aturan hukum tersebut memang dapat mendatangkan kemaslahatan. Teori ini didukung oleh pandangannya bahwa tradisi-tradisi ada yang mengalami perubahan atau pergantian, sehingga berbeda antara satu wilayah dengan wilayah lain, yang berakibat munculnya perbedaan atau perubahan nilai tradisi suatu masyarakat dari baik kepada buruk atau sebaliknya. Manakala seorang ahli hukum memandang bahwa akibat tindakan atau

penerapan hukum tersebut tidak akan sesuai dengan tujuan *asy-Syâri'*, maka ia hendaklah secepat mungkin melakukan pencegahan untuk menerapkannya, sehingga tindakan itu tidak menjadi sebab bagi *mukallaf* terjerumus ke dalam perbuatan yang berbahaya, baik dari aspek hukum atau aspek sosial. Oleh karena itu, seorang ahli hukum Islam tersebut hendaklah memilliki wawasan luas dan memahami realitas kehidupan secara mendalam. Hal ini dimaksudkan supaya apabila tindakan yang dilakukan itu akan mengakibatkan bahaya bagi kondisi bersangkutan, maka ia dapat segera melakukan pencegahan dari penerapan suatu hukum, karena mencegah lebih mudah dari menghilangkan. Dengan demikian, metode *al-istiqra' al-ma'nawî* ini sangat responsif terhadap perkembangan suatu masyarakat kontemporer, dengan tetap mempertahankan kesatuan dasar-dasar *syarî'ah*.

Dengan mencermati metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* dan prinsip-prinsipnya di atas, maka penerapan hukum Islam di Indonesia yang penduduknya memeluk agama yang berbeda, pada dasarnya dapat dilakukan secara substantif atau esensial, sekalipun secara formal dapat dilakukan, bila kondisi signifikan masyarakat Indonesia memang memberikan dukungan yang utuh, bukan semua apalagi pemaksaan, serta tidak dibedakan apakah hukum privat atau hukum publik maupun tidak. Di sinilah letak relevansi metode *al-istiqra' al-ma'nawi* dengan masalah hukum yang muncul dalam masyarakat kontemporer di Indonesia.

Sehubungan dengan relevansi dan implementasi metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* ini, berikut akan diuraikan dua contoh signifikan yang dewasa ini menjadi persoalan yang cukup serius, yaitu tentang konsep *mudhârabah* dan konsep wakaf uang.

1. Konsep *Mudhârabah*

Di Indonesia, legalitas *mudhârabah* telah ditunjuk oleh Undang-Undang No. 7/1992 tentang hukum perbankan dan

Peraturan Pemerintah No. 72/1992 sebagai aturan pelaksananya. Tetapi, aturan teperinci yang jelas dan dapat memenuhi kebutuhan yang diinginkan masyarakat Islam belum ditemukan, sehingga konsep yang dipegangi masih seperti yang dirumuskan oleh para ulama fiqih klasik, yang justru tidak dapat diterapkan untuk masyarakat Indonesia dewasa ini.

Seperti diketahui bahwa cara kerja bank konvensional dengan sistem bunga dipandang sebagai hal yang tidak Islami, sehingga perlu dicarikan solusinya yang dianggap boleh dalam hukum Islam. Sistem *mudhârabah* adalah salah satu jalan keluarnya, di samping beberapa cara lain, seperti *musyârakah* dan *murâbahah*. Sistem *mudhârabah* adalah berdasarkan ekuitas dan relatif mengandung risiko, sebab melibatkan pembagian keuntungan (*ar-ribh*) dan kerugian (*al-khusr*) pada akhir usaha bersama tersebut. Sedangkan tingkat keuntungan tidak disebutkan sebelum transaksi.[13] Risiko yang mungkin dialami antara lain adalah: *Pertama*, nasabah menggunakan dana itu bukan seperti yang disebutkan dalam kontrak. *Kedua,* nasabah lalai dan melakukan kesalahan yang disengaja. *Ketiga,* penyembunyian keuntungan, apabila pengelola tidak jujur.[14]

Dewasa ini, konsep *mudhârabah* yang telah dirumuskan oleh para ahli hukum klasik masih sulit untuk diterapkan pada bank syariah sekalipun, baik mengenai bentuk, jenis, maupun sistem bagi hasil yang dipraktikkan, dengan alasan karena masyarakat pada kenyatannya belum siap untuk menerima konsep perbankan dengan sistem *mudhârabah* atau *profit & lost sharing*, sehingga bank syariah menerapkan cara perhitungan bagi hasil dari pendapatan yang dikenal dengan cara *revenue sharing*, bukan seperti rumusan para ahli hukum Islam klasik masa lalu.

---

13. M. Umer Chapra, *The Future of Economics An Islamic Perspective*, (Jakarta: asy-Syaamil Press, 2001), hlm. 266-267.
14. Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syariah Dari Teori ke Praktek*, (Jakarta: Gema Insani, 2001), hlm. 98.

Sebelum menjawab persoalan di atas, perlu dikemukakan, secara sederhana, bahwa *mudhârabah* adalah suatu transaksi kerja sama antara dua pihak, pemilik modal dan pengelola, untuk berusaha mencari keuntungan dan keuntungan itu akan dibagi sesuai kesepakatan.[15] Mencermati definisi *mudhârabah* yang telah dikemukakan sebelumnya, maka secara agak teperinci dipahami bahwa unsur-unsur *mudhârabah* adalah sebagai berikut: *Pertama*, modal, sebagai objek *mudhârabah* dengan syarat: (1) modal itu adalah dalam bentuk uang atau barang yang dapat dinilai dan diperinci dengan uang menurut sebagian ulama fiqih, seperti Abî Lailâ dan Al-Auzâ'î, (2) modal itu diketahui batasannya, (3) modal itu hendaklah tunai, bukan dalam bentuk utang, (4) modal tersebut hendaklah dapat diserahkan kepada pengelola. *Kedua, nisbah* keuntungan, yaitu berupa imbalan yang akan diterima oleh kedua belah pihak, atas jasa penyerahan modal bagi *ṣâḥib al-mâl* dan atas jasa kerja bagi pengelola, yang dinyatakan dalam bentuk persentase yang disepakati oleh keduanya, dengan syarat: (1) keuntungan itu hendaklah diketahui ukurannya, (2) keuntungan itu merupakan bagian dari atau berasal dari modal. *Ketiga*, dua pihak yang melakukan transaksi *mudhârabah*, yaitu pemilik modal sebagai orang yang memberi wewenang untuk berusaha dan pekerja sebagai pihak yang menerima wewenang. *Keempat*, transaksi ijab-qabul, dengan ungkapan-ungkapan tertentu, yang mencerminkan persetujuan antara pihak pemodal dan pekerja atau pengelola.[16]

Selanjutnya, berdasarkan wewenang yang diberikan oleh ṣâḥib *al-mâl*, para ahli hukum Islam telah membagi jenis-jenis *mudhârabah* kepada dua bagian, yaitu: *Pertama, mudhârabah*

15. Lihat Abdurahmân Al-Jazîrî, *Kitâb al-Fiqh 'Alâ al-Maẓâhib al-Arba'ah*, (Kairo: Al-Istiqâmah, tt), hlm. 34 dan seterusnya. Lihat juga Burhânuddîn Abî Al-Ḥasan 'Alî ibn Abî Bakar ibn Abdul Jalîl Ar-Rasydâni Al-Margînânî, *al-Hidâyah Syarḥ Bidâyah al-Mubtadi*, jilid 3, (Beirût: Dâr al-Kutub al-'ilmiyah, 2000), hlm. 225. Lihat juga Wahbah Az-Zuhailî, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, jilid 5, (Sûriah: Damsiq, 1997), hlm. 3925.
16. *Ibid.*, hlm. 3927-3937.

muthlaqah, yaitu seorang atau pihak pemilik modal menyerahkan modal kepada orang atau pihak lain tanpa batasan-batasan tertentu, atau penyerahan harta oleh seseorang kepada orang lain secara *mudhârabah* tanpa menentukan jenis pekerjaan atau usaha, tempat, masa, dan kepada siapa ia melakukan usahanya tersebut. Ringkasnya, pemodal tidak memberikan syarat-syarat tertentu kepada pengelola, sehingga ia bebas dalam melakukan aktivitas usaha. *Kedua*, *mudhârabah muqayyadah*, yaitu seorang pemilik modal menyerahkan modalnya kepada orang lain dengan memberikan ketentuan-ketentuan tempat melakukan usaha, barang yang akan diusahakan, waktu, atau dilakukan terhadap orang-orang tertentu. Ringkasnya, pemilik modal memberikan syarat-syarat tertentu kepada pengelola, sehingga ia terikat dengan syarat-syarat tersebut dalam melakukan aktivitas usaha.[17]

Mencermati uraian di atas, ada beberapa hal yang dapat kita pahami dari konsep *mudhârabah* yang telah dirumuskan oleh para ahli hukum Islam klasik, antara lain: *Pertama*, *mudhârabah* adalah suatu transaksi kepercayaan, sehingga diperlukan kejujuran dan keadilan antara pemilik modal dan terutama pengelola. Oleh karena itu, menurut para ahli hukum Islam, dalam transaksi *mudhârabah* tidak ada jaminan yang dijadikan sebagai agunan, karena sifatnya, seperti telah dikemukakan, hanya kepercayaan. *Kedua*, sebagaimana terlihat dari definisi bahwa bagi hasil dalam transaksi *mudhârabah* adalah dengan cara *profit sharing*, bukan *revenue sharing*. *Ketiga*, sebagai tambahan, konsep yang telah dirumuskan sifatnya masih sangat sederhana, yakni dilakukan secara langsung antara dua pihak, yaitu pemilik modal dan pengelola. Konsep klasik semacam inilah yang tampaknya membuat sistem *mudhârabah* sulit diterapkan dalam perbankan syariah, yang disebabkan berbagai kendala yang berkisar pada pengaruh perkembangan ekonomi konvensional, dan utamanya problem kejujuran dan keadilan masyarakat Islam yang

17. *Ibid.*, hlm. 3928.

belum mendukung.

Dalam menghadapi masalah semacam ini, ada beberapa kemungkinan yang dapat dilakukan: *Pertama*, tetap memberlakukan apa adanya seperti sekarang dengan menunggu "kesadaran" masyarakat yang mungkin tak akan kunjung tiba. *Kedua*, tetap mengikuti konsep *mudhârabah* (bertaklid) seperti yang telah dirumuskan oleh para ahli hukum fiqih terdahulu, dengan berusaha "menyadarkan" masyarakat Islam supaya tunduk kepada aturan konsep *mudhârabah* yang telah dianggap baku. *Ketiga*, melakukan rekonstruksi konsep *mudhârabah*, sembari menunggu "kesadaran" masyarakat.

Bila alternatif pertama tetap dipertahankan, kajian apa pun mengenai hal ini menjadi tidak signifikan. Bila alternatif kedua, yakni menjadikan rumusan fiqih klasik sebagai patron yang dipedomani dengan pembenahan masyarakat sebagai solusinya, maka kita terjebak dengan konformitas, taklid berkepanjangan. Apabila patron tersebut tetap ingin dipertahankan, solusinya adalah melakukan pembenahan terhadap masyarakat Islam di berbagai sektor kehidupan, termasuk institusi bank. Mungkinkah ini dilakukan? Atau pertanyaan yang lebih sederhana, mungkinkah konsep *mudhârabah* klasik dapat diberlakukan di bank-bank syari'ah? Jawabannya sangat mungkin, manakala hal-hal yang dianggap berpengaruh dalam penerapan hukum telah dapat teratasi dengan baik.

Melalui pendekatan sosiologi hukum, Soerjono Soekanto telah mengidentifikasi beberapa faktor yang berpengaruh dalam proses penegakan suatu aturan atau hukum, yang dapat direduksi sebagai berikut, yaitu: *Pertama*, undang-undang atau aturan yang jelas, yaitu peraturan tertulis yang berlaku umum dan dibuat oleh penguasa pusat maupun daerah yang sah. *Kedua*, penegak hukum yang mempunyai kemampuan-kemampuan khusus sesuai dengan kebutuhan masyarakat, komunikatif, menjalankan peran yang diterima oleh masyarakat, memahami norma-norma dan kaidah-

kaidah hukum, dan dapat memberikan teladan yang baik sebagai penegak hukum. Ringkasnya, ada penegak hukum yang andal, berwibawa, jujur, dan amanat. *Ketiga*, sarana atau fasilitas, seperti sumber daya manusia yang memadai, peralatan dan keuangan yang cukup, organisasi yang baik, dan sebagainya. *Keempat*, masyarakat, dalam hal ini masyarakat Islam, yang mempunyai pemahaman-pemahaman tertentu dan kental tentang aturan hukum. *Kelima*, kebudayaan yang belum terbiasa untuk tertib, disiplin, amanat, dan jujur.[18]

Apabila pandangan Soerjono Soekanto di atas diproyeksikan kepada persoalan penerapan konsep *mudhârabah* yang telah dirumuskan oleh para ahli hukum terdahaulu, akan banyak sekali ditemukan ganjalan-ganjalan yang menghambatnya, seperti problem materi hukum, problem aparat penegak hukum, problem institusi, problem masyarakat Islam sendiri mengenai pemahaman hukum yang secara umum masih memegangi secara kaku konsep *mudhârabah* yang telah dirumuskan oleh para ahli hukum terdahulu, dan problem disiplin, amanat, dan jujur, dan itu semua merupakan kendala yang besar. Dengan ungkapan lain, usaha melakukan pergeseran dari sistem konvensional ke sistem Islam yang mampu menerapkan prinsip-prinsipnya adalah tidak mungkin, tanpa sejumlah reformasi sosial-ekonomi, hukum, dan kelembagaan. Penghapusan bunga saja, umpamanya, hanya merupakan sebagian dari keseluruhan sistem nilai Islam, dan langkah ini saja tidak dapat diharapkan mengubah keseluruhan sistem ekonomi Islam sesuai dengan visi Islam.[19] Usaha keseluruhan semacam ini tampaknya relatif sulit untuk dilakukan, karena menyangkut berbagai bidang atau dimensi. Sebab itu, upaya yang relatif mudah dilakukan adalah dengan melakukan rekonstruksi konsep *mudhârabah* atau memverifikasi reformulasi yang telah pernah dilakukan oleh

18. Lihat Soerjono Soekanto, *Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Penegakan Hukum*, (Jakarta: PT.Raja Grafindo Persada, 2002).
19. *Ibid.*, hlm. 268.

pemikir hukum Islam kontemporer sebelumnya. Inilah yang akan dilihat dalam perspektif metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî.*

Banyak dalil yang sering dikemukakan oleh para ahli hukum Islam tentang keberadaan dan kebolehan transaksi dengan sistem *mudhârabah*, yaitu (QS Al-Muzzammil [73]: 20), (QS Al-Jumu'ah [62]: 10), (QS Al-Baqarah [2]: 198), dan beberapa *ḥadîś* yang relevan, seperti banyak ditulis dalam kitab-kitab fiqih. Dalam analisis ilmu *uṣûl al-fiqh*, baik secara kebahasaan maupun secara substansial, dalil-dalil yang telah dikemukakan oleh para perumus konsep *mudhârabah* tersebut, bila ditinjau satu persatunya, sifatnya *zannî* atau bersifat umum.[20]

Setelah diidentifikasi semua nash-nash hukum yang berkaitan dengan *mudhârabah*, sesuai dengan konsep dan prinsip metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* yang ditawarkan oleh Asy-Syâṭibî, maka nash-nash Al-Quran, nash-nash *ḥadîś*, dan pertimbangan-pertimbangan kondisi signifikan masyarakat atau *qarâ'in aḥwâl manqûlah* dan *ghairu manqûlah*, ternyata menuju kepada suatu titik koordinat yang sama, yakni mengakui keberadaan dan pentingnya *mudhârabah* dalam peningkatan kehidupan manusia yang lebih layak dan sejahtera.

Asy-Syâṭibî, seperti dikemukakan sebelumnya, telah merumuskan konsep *taḥqîq al-manâṭ* dalam dua kategori, yaitu *'âmm* dan *al-khâṣṣ*. Dari konsep *tahqîq al-manâṭ al-khâṣṣ* ini dipahami bahwa dalam menentukan dan menerapkan sesuatu hukum, peran akal atau pemikiran manusia sangat besar, umpamanya dalam menentukan prinsip keadilan, yakni mengiringi perintah berlaku adil yang sifatnya masih umum. Dengan demikian, dalam penerapan suatu hukum haruslah dilakukan dengan mempertimbangkan kondisi signifikan dari suatu masyarakat yang bersangkutan, tanpa mengorbankan nash-nash, terutama yang mengandung nilai-nilai universal. Dalam konteks

20. Wahbah Az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, Jilid 5, hlm. 3725.

transaksi *mudhârabah* ini, tingkat equitas, keadilan, dan kejujuran seorang pekerja dapat ditentukan oleh pemilik modal, dengan memerhatikan indikasi-indikasi tertentu atau kondisi signifikan dan dapat menerapkan media-media tertentu dalam memelihara eksistensi equitas tersebut. Sejauh itu, upaya tersebut adalah dalam rangka memelihara prinsip pokok, berupa pemeliharaan harta, yang merupakan bagian dari upaya memelihara kemaslahatan. Konsep semacam ini, juga berlaku pada masalah *mudhârabah*, sebagai bagian dari *mu'âmalah duniawiyah*, yang tentunya ada segi-segi kemaslahatan berupa pengembangan harta dan usaha, juga ada kemafsadatannya berupa risiko yang akan diterima, seperti kerugian atau terutama poblem kejujuran dan keadilan.

Atas dasar pemikiran di atas, beberapa rekonstruksi yang telah dilakukan oleh para pemikir hukum Islam kontemporer, dalam upaya menghindari risiko yang akan timbul dari problem kejujuran, jelas mendapat suatu dasar pijakan yang kuat, sepanjang metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî*. Sebab itu, dalam transaksi *mudhârabah* dapat dilakukan berbagai usaha untuk menghindari atau meminimalkan risiko tersebut. Dengan demikian, adanya praktik perbankan menetapkan sejumlah batasan, yang disebut dengan *incentive-compatible constraints,* umpamanya: menetapkan syarat supaya porsi modal dari pihak *mudharib* lebih besar atau menetapkan adanya jaminan, menetapkan syarat supaya *mudhârib* melakukan usaha yang risiko operasinya lebih rendah, menetapkan syarat supaya *mudhârib* melakukan bisnis dengan arus kas yang transparan, menetapkan syarat supaya *mudhârib* melakukan bisnis yang biaya tidak terkontrolnya rendah,[21] sepanjang metode ini dapat dibenarkan.

Demikian juga halnya sistem bagi hasil di bank syariah yang dilakukan dengan konsep *revenue sharing*, sehubungan dengan

21. Adiwarman Karim, *Bank Islam Analisis Fiqih dan Keuangan*, (Jakarta: The Internatinal Institute of Islamic Thought, 2003), hlm. 189.

problem antara *ṣâḥib al-mâl* dan *al-mudhârib*, terutama tentang siapa yang akan menanggung biaya tersebut. Dalam hal *mudhârib* telah menyampaikan berbagai kemungkinan yang muncul dari usaha yang akan dilakukannya secara terus terang, maka tanggung jawab sepenuhnya berada pada *ṣâḥib al-mâl*, karena dengan adanya persetujuan berarti dia telah mengetahui risiko bisnis yang akan dialaminya. Tetapi, manakala *mudhârib* tidak menyampaikannya secara terus terang, maka untuk menghindari perselisihan mengenai siapa yang harus menanggung biaya tidak terduga itu, maka *ṣâḥib al-mâl* dapat menetapkan syarat bahwa biaya-biaya tidak terduga tersebut sepenuhnya ditanggung oleh *mudhârib*, dan juga seluruh biayanya. Dengan demikian, yang dibagi hasilkan adalah *revenue*.[22] Jadi, tindakan ini juga dapat dibenarkan, sepanjang metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî*.

Sebagai tambahan uraian, seperti telah dikemukakan, para ahli hukum Islam klasik sudah merumuskan dua jenis *mudhârabah*, yaitu *mudhârabah muṭlaqah* dan *mudhârabah muqayyadah*. Tetapi, dalam praktiknya di perbankan syariah dewasa ini, *mudhârabah muqayyadah* telah dilakukan dengan dua bentuk: *Pertama, mudhârabah muqayyadah on balance sheet*, yaitu sumber dana dari satu nasabah investor untuk sejumlah pekerja usaha dalam beberapa sektor terbatas, seperti pertanian, manufaktur, dan jasa. Nasabah investor boleh menentukan syarat-syarat tertentu berdasarkan jenis akad yang disepakati, seperti hanya boleh digunakan berdasarkan akad penjualan cicilan saja, penyewaaan cicilan saja, atau kerja sama usaha saja. *Mudhârabah* jenis ini disebut *on balance sheet* karena dicatat dalam neraca bank.[23] *Kedua, mudhârabah muqayyadah off balance sheet*, yaitu sumber dana berasal dari satu nasabah investor untuk satu nasabah pembiayaan. Dalam hal ini, bank syariah hanya bertindak sebagai perantara saja. Pencatatan transaksinya dilakukan

22. *Ibid.*, hlm. 193-194.
23. *Ibid.*, hlm. 189.

di bank syariah dan dilakukan secara *off balance sheet.* Bagi hasilnya hanya melibatkan nasabah dan investor dan pelaksana usaha saja, sesuai dengan kesepakatan kedua belah pihak. Sedangkan bank hanya mendapatkan *fee* sebagai perantara. Disebut *off balance sheet,* karena transaksi ini tidak dicatat dalam neraca bank, melainkan hanya dicatat dalam rekening administratif saja.[24]

Hal ini pun merupakan rekonstruksi konsep *mudhârabah* yang dapat diakui sepanjang metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî.* Sejauh itu, seperti telah dikemukakan sebelumnya, sifat ajaran Islam terhadap persoalan *mu'âmalah* adalah *an-nâqid al-muṣaḥḥih* (mengoreksi yang bertentangan dengan nash-nash, bukan mengoreksi yang bertentangan dengan pendapat-pendapat manusia, sehingga prinsip bidang *mu'âmalah* adalah *al-iltifât ilâ al-ma'ânî,* seperti yang diakui oleh Asy-Syâṭibî.

2. Konsep Wakaf Uang

Contoh lain yang dapat dilakukan dengan metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* adalah tentang penetapan hukum wakaf uang (*cash waqf*). Secara umum, wakaf didefinisikan sebagai "menahan harta yang dapat diambil manfaatnya tanpa merusak atau menghabiskan zat benda itu sendiri serta digunakan untuk kebaikan.[25] Dari definisi ini, terlihat bahwa benda wakaf itu tidak boleh habis, harus tetap (*baqâ' 'ainih*). Persoalannya, bagaimana dengan uang yang ditengarai akan habis dipakai? Bolehkah ia dijadikan sebagai benda wakaf?

Wakaf uang yang dikenal dengan wakaf tunai yang dimaksudkan di sini adalah wakaf yang dilakukan seseorang, kelompok orang, lembaga, atau badan hukum dalam bentuk uang

24. *Ibid.*
25. Wahbah Az-Zuhailî, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, hlm. 154. Lihat juga Muhammad ibn Ismâ'îl As-San'ânî, *Subul as-Salâm,* Jilid 3, (Mesir: Muhammad 'Ali as-Sabih), hlm. 114.

tunai atau surat-surat berharga yang dapat dikonversikan dengan uang, yang nilai pokoknya tidak boleh habis, dijual, dihibahkan, dan atau diwariskan. Majelis Ulama Indonesia, dalam fatwanya pada tanggal 11 Mei tahun 2002, mendefinisikan wakaf uang sebagai berikut, yaitu: Wakaf uang (*cash wakaf/waqf an-nuqud*) adalah wakaf yang dilakukan seseorang, kelompok orang, lembaga, atau badan hukum dalam bentuk uang tunai.

Ada beberapa dalil tentang wakaf yang sering dikemukakan oleh para ahli hukum Islam, baik dalil yang sifatnya *kulliyah* (universal) maupun *juz'iyah* (partikular), yaitu (QS Âli 'Imrân [3]: 92), yang menjelaskan bahwa orang tidak akan mencapai kebaikan hingga memberikan apa yang dicintainya. Kemudian (QS Al-Baqarah [2]: 267), yang mengandung perintah kepada orang-orang yang beriman untuk memberikan kepada orang lain apa yang mereka usahakan. Kemudian (QS Al-Hajj [22]: 77), yang memerintahkan kita untuk berbuat baik supaya mendapat kemenangan. Kemudian hadis dari Abu Hurairah yang artinya: *"Apabila anak Adam (manusia) meninggal dunia, maka terputuslah amalnya, kecuali tiga hal, yaitu: shadaqah jariyah, ilmu yang bermanfaat, dan anak shalih yang mendoakan orangtuanya."* Para ulama menafsirkan *'amal jâriyah* dalam hadis di atas dengan wakaf,[26] atau paling tidak, wakaf termasuk salah satunya.

Selanjutnya, hadis dari Ibn 'Umar yang artinya:

> *"Dari Ibn 'Umar r.a. bahwa 'Umar ibn al-Khaṭṭâb memperoleh tanah (kebun) di Khaibar. Lalu, ia mendatangi Rasul untuk meminta saran tentang tanah tersebut. Ia mengemukakan: Hai Rasulullah, saya memperoleh tanah di Khaibar, yang belum pernah saya mendapatkan harta sebaik itu, apa perintahmu kepadaku mengenai itu? Nabi menjawab: Jika mau, engkau tahan asalnya dan engkau sedekahkan hasilnya. Ibn 'Umar berkata: Maka 'Umar menyedekahkan hasil tanah tersebut, dengan catatan, bahwa tanah itu tidak dijual, tidak dihibahkan, dan tidak diwariskan. Ia menyedekahkan hasilnya*

26. Al-Bajuri, *Hasyiyah al-Bajuri*, Jilid 2, (Mesir: Dar al-Fikr), hlm. 41-42. Lihat juga As-San'ânî, *Subul as-Salâm*, Jilid 3, (Mesir: Muhammad 'Ali as-Sabih), hlm. 87.

kepada kaum fakir miskin, kerabat, hamba sahaya, sabilillah, ibn sabil, dan tamu. Tidak berdosa orang yang mengelolanya untuk memakan dari hasil tanah itu secara ma'ruf (wajar) dan memberi makan kepada orang lain, tanpa menjadikannya sebagai hak milik sendiri." [27]

Perlu dikemukakan bahwa yang disedekahkan 'Umar ibn al-Khaṭṭâb adalah manfaat dari harta yang diwakafkannya tersebut, sedangkan harta asal atau pokoknya tetap. Dari hadis di atas, juga dipahami bahwa harta wakaf itu boleh dikelola oleh seseorang atau badan untuk mengurusnya, yang disebut nazhir, dan pengurusnya tersebut boleh mengambil sebagian hasilnya untuk memenuhi kebutuhan hidupnya sebagai imbalan dari perawatan, pemeliharaan, dan pengelolaan yang dilakukannya.

Selanjutnya, ada hadis riwayat 'Usman ibn 'Affân yang artinya:

"Sesungguhnya Nabi telah datang ke Madinah, di sana tidak ditemukan air yang baik untuk diminum, kecuali sumur Rauma'. Nabi berkata: Barangsiapa yang membeli sumur dan menjadikan timbanya bersama-sama dengam timba kaum Muslimin, maka ia akan masuk surga. Kemudian 'Usman ibn 'Affân berkata: Kemudian saya membelinya dengan hartaku sendiri." [28]

Dari hadis ini, dapat dipahami bahwa 'Usman ibn 'Affân telah melaksanakan anjuran Nabi, yaitu dia telah membeli sebuah sumur bernama *Rauma'* sebagai sumber mata air yang sangat diperlukan oleh umat pada masa itu. 'Usman sendiri memanfaatkan sumur tersebut untuk kepentingan dirinya dan keluarganya, di samping diperuntukkan bagi masyarakat umum.

Berikutnya, sebuah hadis dari Anas yang artinya:

"Bahwa Thalhah berkata kepada Nabi: Wahai Nabi, sesungguhnya Allah telah berfirman: Tidak akan mendapat kebaikan sehingga kalian memberikan sebagian hartanya yang disenanginya (Âli

27. As-San'ânî, *Subul as-Salâm,* Jilid 3, (Mesir: Muhammad 'Ali as-Sabih), hlm. 88.
28. Ibn Hajar Al-'Asqalani, *Fath al-Bari,* Jilid 53, (Kairo: Dar al-Fikr), hlm. 264.

'Imrân [3]: 92). Sesungguhnya harta saya yang saya senangi adalah sebidang kebun yang ada di Bairuhat. Harta itu kujadikan sedekah untuk Allah. Tempatkanlah hai Rasulullah menurut apa yang telah ditunjukkan Allah kepadamu. Rasulullah bersabda: Bakh! Bakh! Itu harta yang menguntungkan. Aku telah mendengar dan aku ditunjuki untuk engkau sedekahkan harta itu kepada keluargamu yang terdekat. Abu Thalhah berkata: Saya akan melaksanakannya, hai Rasulullah. Kemudian Abu Thalhah membagi-bagikan hartanya itu kepada kerabatnya dan kepada keponakan-keponakannya." [29]

Dari hadis ini, dipahami bahwa seseorang boleh mewakafkan hartanya kepada keluarga, yang dikenal dengan wakaf ahli atau wakaf *zurri*. Peruntukan wakaf bukan hanya untuk kepentingan umum, tetapi juga dibolehkan untuk keluarga dekat.

Beranjak dari definisi wakaf dan dalil-dalilnya di atas, para ahli hukum Islam merumuskan unsur-unsur wakaf sebagai berikut, yaitu: *Pertama*, wakif, yaitu orang yang mewakafkan harta, dengan syarat cakap bertindak hukum (*ahliyah al-adâ'*) dan pemilik sempurna dari harta yang diwakafkannya tersebut. *Kedua,* peruntukan wakaf, yaitu orang-orang tertentu, seperti keluarga, fakir-miskin, ibn sabil, dan lain-lain; untuk kepentingan umum seperti masjid, mushalla, sekolah, panti asuhan, panti sosial, dan sebagainya, termasuk beasiswa. *Ketiga,* ikrar wakaf atau *sighat*, yaitu suatu pernyataan kehendak dari orang yang berwakaf untuk mewakafkan hartanya, baik secara jelas (*ṣarîḥ*) maupun *kinâyah*. Namun demikian, menurut fiqih, dalam kondisi tertentu, ikrar wakaf ini boleh dilakukan melalui tulisan atau dengan isyarat. Ketika wakaf telah dilakukan dengan ikrar wakaf, maka ucapan penerimaan (*qabul*) dari pihak penerima wakaf tidak diperlukan, cukup dengan suatu isyarat penerimaan. *Keempat,* harta benda yang diwakafkan, dengan syarat kekal zatnya (*baqâ' 'ainih*) atau tahan lama, sehingga ketika dimanfaatkan benda itu tidak rusak, berkurang, atau habis, kemudian bernilai menurut *syara'*. Ini

29. *Ibid.*

berarti, benda wakaf bukan benda haram atau didapatkan melalui cara yang tidak dibenarkan oleh *syara'*. Selanjutnya, menurut fiqih, berdasarkan nash tentang wakaf yang dipahami secara kebahasaan dan kemaknaan, harta benda yang boleh diwakafkan ada dua macam, yaitu harta benda yang sifatnya tidak bergerak (*al-'aqâr*) seperti lahan atau perkebunan dan bangunan-bangunan. Kemudian, harta benda yang sifatnya bergerak (*al-manqûl*), seperti senjata, Al-Quran, buku-buku, dan lain-lain, termasuk uang (*nuqûd*) yang pada saat itu dalam bentuk dinar dan dirham.

Macam terakhir di atas, yakni wakaf uang, dalam sejarah pemikiran hukum Islam memang tidak disepakati, yakni ada yang tidak membolehkannya untuk dijadikan sebagai harta benda wakaf dengan alasan ia akan habis dipakai, sedangkan wakaf harus *baqâ' 'ainih*. Namun sebagian ulama fiqih, seperti Hanâfiyah, berdasarkan alur pemikiran hukumnya (kaidah-kaidah penafsiran nash yang digunakannya), membolehkan uang dijadikan benda wakaf. Ulama Hanâfiyah telah menguraikan tentang kebolehan mewakafkan benda bergerak dan tidak bergerak dengan argumen dan analisis sebagai berikut: *Pertama,* kebolehan wakaf benda bergerak itu berdasarkan praktik para sahabat yang disetujui oleh Nabi yang melakukan wakaf senjata untuk perang dalam rangka mempertahankan agama, dan wakaf kebun kurma untuk kebutuhan fakir-miskin. *Kedua*, dengan kaidah *dilâlah an-nash* dalam teori fiqihnya, mereka telah merumuskan bahwa ungkapan nash tekstual (*manṭûq*) tentang wakaf benda tidak bergerak dapat diproyeksikan kepada benda tidak bergerak, mengingat ada unsur yang tidak dapat dipisahkan (*iltizâm*) dari benda tidak bergerak tersebut. Umpamanya, kalau wakaf itu dalam bentuk lahan atau tanah pertanian (yang tidak bergerak), maka ada benda bergerak yang digunakan untuk mengelolanya, seperti cangkul dan binatang ternak untuk membajaknya. Kalau tanah dapat dijadikan benda wakaf, maka cangkul dan binatang ternak juga dapat dijadikan herta benda wakaf. *Ketiga,* masih dengan kaidah yang sama,

beranjak dari prinsip wakaf menahan harta dan memanfaatkan hasil atau kegunaannya, maka ulama Hanâfiyah membolehkan wakaf mushaf dan kitab-kitab, karena yang diambil manfaatnya adalah pengetahuan yang terdapat di dalamnya, yang tidak berbeda dari mewakafkan dirham atau dinar, yang bila ia produktif, maka keuntungannya dapat dimanfaatkan orang lain. Sebab itu, dapat diduga bahwa ulama Hanâfiyah membenarkan wakaf benda bergerak dalam bentuk uang dinar dan dirham. Sejauh itu, Zufar dan Ibn Syihab Az-Zuhri juga membenarkan wakaf uang dengan mengemukakan alasan *istihsâin bi al-'urf*,[30] dengan pertimbangan bahwa perbuatan tersebut telah banyak dilakukan oleh masyarakat, dianggap bermanfaat, dan sesuai dengan jiwa syariat.

Nash-nash hukum tentang wakaf tersebut, setelah diidentifikasi, ternyata bersifat *kulliyah* atau umum yang menyangkut suatu tindakan yang sifatnya perbuatan baik berkaitan dengan pemberian sebagian harta kepada orang lain. Dalil yang sifatnya *juz'iyah* (partikular) adalah yang berkenaan dengan tindakan 'Umar, karena telah secara langsung menyebut istilah wakaf. Namun, tujuan wakaf yang dilakukan 'Umar tersebut, selain sebagai ibadah, adalah untuk membantu dan meningkatkan kehidupan orang-orang miskin, baik kerabatnya maupun orang lain. Tujuan semacam ini tampaknya sangat relevan dengan upaya-upaya yang ditempuh oleh sebagian pemikir Indonesia untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat di bidang ekonomi, dengan mempertimbangkan perlunya dikembangkan benda wakaf berupa uang (*cash waqf*), mengingat efektivitas dan kemanfaatannya akan lebih terasa pada masyarakat. Sejauh itu, konsep wakaf uang memang telah diidekan dan dipraktikkan oleh sebagian ulama fiqih di masa lampau. Di Indonesia, wakaf uang ini pun telah diatur dalam Undang-Undang Tentang Wakaf No. 41 Tahun 2004, dan Peraturan Pemerintah No.

30. Muhammad Abu Su'ud, *Risalah Fi Jawaz Waqf an-Nuqud*, (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1977), hlm. 18-21.

42 Tahun 2006 Tentang Pelaksanaan Wakaf.

Asy-Syâṭibî, sebagaimana yang berulang kali disebutkan, telah merumuskan konsep *taḥqîq al-manât* yang di antaranya *taḥqîq al-manât al-khâṣṣ*. Ini berarti pertimbangan akal dalam memahami kondisi masyarakat memegang peran penting dalam menentukan dan menerapkan suatu hukum, yang dalam hal ini penentuan wakaf uang dan operasionalnya, tanpa mengorbankan nash-nash, terutama yang mengandung nilai universal. Dengan demikian, memerhatikan prinsip dan karakteristik metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî*, baik mengenai dalil maupun *qarâ'in ahwal*, seperti yang telah diuraikan, dapat disimpulkan bahwa wakaf uang dibenarkan oleh hukum Islam, bahkan perlu dikembangkan dalam masyarakat, dengan operasionalisasi yang dinamis, yang dapat dilakukan oleh lembaga-lembaga bank atau lembaga keuangan syariah lainnya, dengan cara yang sesuai dengan prinsip-prinsip ajaran hukum Islam.

Pemikiran hukum tokoh kenamaan terutama konsepnya tentang metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* ini lebih lanjut direspons dan dimanfaatkan oleh beberapa pemikir yang mengiringinya dalam menyikapi dan menyelesaikan berbagai problem masyarakat modern, sebagaimana dapat dilihat dalam bahasan berikutnya.

C. Respons Para Pemikir Muslim Kontemporer

Pemikiran hukum Asy-Syâṭibî secara umum telah dijadikan rujukan oleh para pembaru hukum Islam, terutama tentang teori *maqâṣid asy-syarî'ah*nya, dan ini telah banyak dikemukakan oleh para peneliti hukum. Dalam kesempatan ini, hanya akan dikemukakan pemikir-pemikir yang merespons pemikiran Asy-Syâṭibî tentang *al-istiqrâ' al-ma'nawî* dan menggunakannya sebagai metode penetapan hukum atau penyelesaian berbagai persoalan kontemporer. Hal ini tentunya perlu dilakukan penelitian lebih lanjut secara luas.

Ada beberapa pemikir hukum Islam modern dan kontemporer yang telah merespons dan menggunakan pemikiran Asy-Syâṭibî ini, sekalipun dalam pengembangannya memperlihatkan kecenderungan berbeda akibat latar belakang pemikiran dan pendidikan mereka masing-masing. Perlu dikemukakan bahwa patron yang penulis gunakan dalam mengidentifikasi ini adalah isyarat-isyarat berupa pengakuan-pengakuan dan kutipan-kutipan terhadap Asy-Syâṭibî dalam membangun dan mengembangkan tema-tema yang dikemukakannya, terutama dalam penetapan hukum, baik secara langsung ataupun tidak.

Respons terhadap pemikiran Asy-Syâṭibî tersebut terlihat pada Mahmûd Syaltût (w. 1971 M.), baik dalam penafsiran Al-Quran dengan menggunakan metode tafsir *maudhû'î* yang digagasnya,[31] maupun ketika ia menyelesaikan berbagai kasus hukum, yang menggunakan metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî*. Indikasi responsnya terhadap metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* Asy-Syâṭibî terlihat pada metode yang digunakannya dalam menyelesaikan masalah hukum *khamar* dengan menghimpun berbagai dalil berupa nash-nash Al-Quran dan Sunnah serta *qarâ'in aḥwâl*, baik *manqûlah* maupun *ghairu ma'qûlah*, seperti dituangkannya dalam kitab *al-Fatâwâ*. Ia memerhatikan aspek-aspek verbal (*lafzhiyah*) dan substansial (*ma'nawiyah*) dari nash-nash hukum yang relevan, di samping memerhatikan aspek latar belakang historisnya (*asbâb an-nuzûl* atau *asbâb al-wurûd*), termasuk rahasia pengharamannya, menyangkut dampak negatif yang akan dialami manusia, baik individu maupun sosial, baik menyangkut kesehatan, akal, maupun harta.[32]

Berikutnya, pemikir Islam kontemporer yang merespons dan menggunakan pemikiran Asy-Syâṭibî adalah Fazlur Rahman (w. 1988 M.). Responsnya ini terlihat secara jelas dalam beberapa

31. M. Quraisy Shihab, *Membumikan Al-Quran*, (Bandung: Mizan, 2002), hlm.156.
32. Lihat Mahmud Syaltût, *al-Fatawa*, (Kairo: Dar al-Fikr al-"Arabi, t.t.), hlm. 362-363.

bukunya. Dalam *Islamic Methodology in History*, sekalipun secara sepintas dan terkadang bertentangan dengan pernyataan-pernyataan di tempat lain, Fazlur Rahman memberikan respons terhadap pemikiran Asy-Syâṭibî, terutama mengenai epistemologi pengetahuan, termasuk pengetahuan tentang hukum Islam. Kemudian dalam bukunya *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, secara tegas telah menggunakan konsep *al-istiqrâ' al-ma'nawî* dalam kemasan kesatuan dasar-dasar *syarî'ah*, sebagai acuan dalam menganalisis hampir setiap tema yang dikembangkannya. Sedemikian pentingnya konsep Asy-Syâṭibî ini, hampir semua teks *al-muqaddimah aś-ṣâliśah* dalam *al-Muwâfaqât fî uṣûl asy-Syarî'ah*, yang merupakan salah satu bagian dari bahasan inti konsep *al-istiqrâ' al-ma'nawî* Asy-Syâṭibî, oleh Rahman dikutip secara langsung.

Dalam karya tersebut, tampaknya Rahman secara total telah menjadikan konsep *uṣûl al-kulliyah* atau prinsip-prinsip universal Islam dan kesatuan dasar *syarî'ah* yang dirumuskan Asy-Syâṭibî sebagai dasar pijakan hampir semua tema pemikiran yang dikemukakan dan dikembangkannya. Bagian penting dari prinsip dimaksud, dalam ungkapan Rahman, adalah: *The proofs considered reliable here are only those inducted from a number of conjectural proofs which converge upon an idea in such a manner that they can yield certainty, for a totally of proofs possesser a strength which depart and disparate proofs do not possess.*[33] Pernyataan ini jelas dapat ditelusuri dalam *al-Muwâfaqât* karya Asy-Syâṭibî tersebut, sebagai patron penguji perkiraan saya di atas. Kemudian aplikasi kesatuan tersebut tampak terlihat dalam beberapa karyanya tentang hukum, juga dalam karyanya, *Major Themes of The Qur'an.*

Tetapi, mungkin karena dipengaruhi latar belakang pendidikannya, Rahman tampaknya hampir melupakan unsur-unsur Sunnah

33. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), hlm. 21-22.

yang justru ditekankan oleh Asy-Syâṭibî dalam penggunaan metode tersebut. Tidak ada informasi jelas, apa keterlupaan ini disengaja akibat kurang kemampuan di bidang itu atau karena ada pengaruh kajian para orientalis terhadap Sunnah. Hemat saya, alasan terakhirlah yang membuatnya bersikap seperti itu. Hal ini terlihat dari konsep "Sunnah hidup" yang ia kembangkan dalam kajiannya tentang Sunnah. Namun demikian, di sini tampaknya ia mencoba mereduksi pengertian Sunnah ke dalam apa yang disebut Asy-Syâṭibî sebagai *qarâ'in aḥwâl ghairu manqûlah*, dengan mengembangkan arti penting latar belakang turunnya Al-Quran serta tradisi dan kondisi signifikan dalam memahami nash-nash Al-Quran. Inilah tampaknya yang menjadikan Rahman dapat saya sebut sebagai penganut dan penerap metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* dengan memegangi prinsip kesatuan dasar *syarî'ah*, bahkan secara implisit diakuinya sendiri, terlihat dari pernyataannya yang menjadikan pemikiran Asy-Syâṭibî sebagai acuan dalam beberapa tulisannya.

Kendati demikian, Syaltût di satu sisi dan Fazlur Rahman di sisi lain telah berpisah di persimpangan jalan. Syaltût masih tetap mengapresiasi Sunnah seperti yang dipahami oleh ulama-ulama tradisional, sementara Fazlur Rahman cenderung mereformulasinya. Persimpangan ini dapat dipahami karena dipengaruhi faktor lain, terutama latar belakang pendidikan yang mereka tempuh. Dengan demikian, Syaltût dapat disebut sebagai pendukung metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* Asy-Syâṭibî dengan pendekatan tradisional, sedangkan Fazlur Rahman penganut metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* dengan pendekatan rasional-liberal. Respons terhadap pemikiran Asy-Syâṭibî tentang metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* oleh para pemikir hukum Islam modern dan kontemporer merupakan indikasi signifikannya dalam penyelesaian persoalan hukum kontemporer.

Kendati demikian, Asy-Syâṭibî bukan tidak mempunyai kelemahan sama sekali dalam teori atau pemikiran hukumnya,

termasuk yang berkaitan dengan metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* yang telah ditawarkannya. Sejumlah pemikir hukum Islam modern dan kontemporer telah mencoba mengungkapkannya, seperti Fazlur Rahman dan Abdullâh Darrâz, sebagaimana telah disinggung dalam uraian yang lalu. Seiring dengan ini, kritik saya terhadap Asy-Syâṭibî, antara lain: *Pertama*, sebagaimana kebanyakan penulis abad pertengahan dan juga beberapa masa sebelumnya, Asy-Syâṭibî tidak mengemukakan sumber-sumber yang jelas dan konkret tentang pemikiran-pemikiran para ahli hukum yang sering dijadikannya sebagai rujukan, sekalipun ia sering menyebutkan nama-nama dan sesekali nama kitab yang dijadikan sumbernya. Padahal, pada saat itu kondisi sangat memungkinkan, sebab karya-karya pemikir hukum pendahulunya telah beredar dan telah terlihat sistematikanya dalam bentuk pasal-pasal atau bab-bab, bahkan halamannya. *Kedua*, banyak sekali teori atau pemikiran hukum yang ditawarkannya tidak disertai dengan aplikasi dan contoh yang jelas, hanya dapat dipahami berdasarkan isyarat-isyaratnya di tempat lain, termasuk aplikasi metode *al-istiqra' al-ma'nawî*, sehingga terkadang agak kabur, rumit, dan terlihat kontradiktif, sehingga berakibat kepada perbedaan pendapat dalam memahaminya di kalangan para peneliti hukum Islam modern dan kontemporer. *Ketiga*, Asy-Syâṭibî terkadang kurang konsisten dalam meletakkan atau menyusun hierarki suatu konsep, umpamanya ketika menempatkan urutan *adh-dharûriyât al-khams,* di satu tempat urutan yang dikemukakannya adalah memelihara: agama, jiwa, keturunan, harta dan akal, sedangkan di tempat lain adalah: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta,[34] sekalipun hal ini dapat dipahami hanya sebagai sebutan, bukan pengakuan perbedaan hierarki.

Terlepas dari itu, dalam konteks Indonesia, signifikansi metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* di atas, dapat direspons dalam menanggapi

34. Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât* jilid 2, hlm. 8. Bandingkan dalam jilid 3, hlm. 33.

kenyataan bahwa hukum Islam telah diakui sebagai salah satu bahan baku dalam pembentukan hukum nasional, selain hukum adat dan hukum Barat. Banyak pemikir hukum Indonesia yang telah menyadari arti pentingnya hukum Islam dalam pembinaan hukum Nasional. Hal ini dimaklumi, karena selain mayoritas penduduk Indonesia adalah pemeluk agama Islam, Islam itu sendiri mengandung aturan-aturan hukum yang dapat dipraktikkan dalam kehidupan masyarakat yang majemuk seperti Indonesia.

Bab VI

Purnawacana

Metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* menurut Asy-Syâṭibî adalah suatu metode penetapan hukum Islam yang dalam prosedurnya memanfaatkan kolektivitas dalil dalam berbagai bentuknya, mempertimbangkan *qarâ'in aḥwâl* baik yang berkaitan dengan nash tersebut secara langsung (*manqulah*) maupun tidak berkaitan secara langsung (*ghairu manqulah*), termasuk mempertimbangkan kondisi sosial dan memerankan akal dalam merespons perkembangan atau perubahan yang terjadi dalam masyarakat. Sumber pembentukan metode ini adalah konsep *al-istiqrâ'* dalam ilmu *manṭiq*, *al-istidlâl al-mursal* dalam ilmu *uṣûl al-fiqh*, dan konsep *mutawâtir ma'nawî* dalam ilmu *muṣṭalah ḥadiś*. Metode yang cara kerjanya dapat dilakukan dengan mengikuti kerangka konseptual *min al-a'lâ ilâ al-adnâ* atau *min al-adnâ ilâ al-a'lâ* ini dapat menghasilkan dan memverifikasi kaidah *uṣûl*, kaidah fiqih, dan hukum spesifik (*far'iyah*).

Perumusan metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* di atas dilatarbelakangi oleh suatu kenyataan pada saat itu bahwa metode-metode penetapan hukum Islam yang dikembangkan oleh para ahli hukum Islam cenderung dilakukan secara parsial atau terpisah-pisah dalam penggunaan dalil-dalil. Padahal, menurut Asy-Syâṭibî, kesatuan dasar-dasar *syarî'ah* dalam penetapan hukum Islam haruslah tetap dipertahankan, sehingga tidak terjadi perlakuan diskriminatif terhadap dalil-dalil tersebut.

Metode ini mempunyai perbedaan dan persamaan dengan metode-metode lain. Metode *al-qiyâs* umpamanya, cenderung menganggap cukup dengan hanya satu dalil atau dua dalil saja (dalam kasus *istiḥsân*) sebagai *maqîs 'alaih* dalam perluasan hukum. Tetapi, kedua metode itu sama-sama mempunyai prinsip perlunya mempertahankan nash-nash dalam penetapan hukum. Namun, dalam metode *al-qiyâs* ada kemungkinan pengabaian nash-nash lain yang juga relevan untuk dijadikan sebagai *maqîs 'alaih* dari segi-segi tertentu, sementara dalam metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* hal itu tidak dapat ditoleransi. Selanjutnya, *al-qiyâs al-uṣûlî* hanya menghasilkan hukum spesifik (*far'iyah*), sementara metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* dapat memproduk kaidah *uṣûl*, produk kaidah fiqih, dan produk hukum fiqih spesifik. Selanjutnya, ada perbedaan dengan metode *al-istiqrâ'* para ahli hukum Islam lain. Umpamanya, penyebutan *al-istiqrâ' al-ma'nawî* hanya ditemukan dalam terma Asy-Syâṭibî. Ulama kebanyakan masih mengikuti konsep ilmu *manṭiq*, terutama objek dan pembagiannya, sementara Asy-Syâṭibî telah mengarahkannya kepada pemanfaatan nash-nash hukum secara integral sebagai objeknya. Selanjutnya, ada persamaan antara metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* dan *al-istiqrâ' al-manṭiqî*, yaitu keduanya sama-sama melakukan penelitian terhadap *juz'iyât* untuk diambil kesimpulan *kulliyât*. Namun, *al-istiqrâ' al-manṭiqî* tidak menghasilkan sesuatu yang sifatnya yakin atau pasti, yang disebut *al-burhân*, sementara *al-istiqrâ' al-ma'nawî* menghasilkan sesuatu yang sifatnya yakin atau pasti. Selanjutnya, *al-istiqrâ' al-manṭiqî* jelas tidak melibatkan unsur-unsur nash hukum, melainkan hanya realitas empirik, sementara *al-istiqrâ' al-ma'nawî* melibatkan nash-nash dan realitas empirik sekaligus dalam proses penarikan suatu kesimpulan hukum.

Mencermati substansi dan karakteristik metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî*, seperti yang telah dikemukakan sebelumnya, maka metode ini dapat dipertimbangkan sebagai metode alternatif yang sangat relevan untuk diimplementasikan dalam proses penetapan

hukum Islam kontemporer dewasa ini. Sebab, dengan metode semacam ini maka hukum Islam yang dihasilkan akan tetap mencerminkan kebutuhan masyarakat yang selalu berkembang secara dinamis, tanpa mengabaikan *nash-nash* hukum, terutama yang universal, sebagai landasannya.

Metode yang berpegang kepada kolektivitas dalil (*naqlî* dan *'aqlî*) dan mempertimbangkan kondisi sosial masyarakat di atas, dengan demikian merupakan gebrakan dan babakan baru dalam sejarah pemikiran hukum Islam abad ke-14 M. Gebrakan pemikiran hukum Asy-Syâṭibî dalam bentuk metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* ini, dalam sejarah pemikiran hukum Islam, pernah mengalami "nasib malang", karena tidak mendapat respons dari para pemikir hukum selama rentang waktu beberapa abad. Beragam alasan yang ditawarkan tampaknya bertemu pada titik sentral yang memang sedang menggejala, yaitu sikap konformitas atau taklid umat Islam yang berlebihan, sehingga sebesar dan sebaik apa pun gagasan-gagasan baru yang diperkenalkan "harus" dianggap sebagai kesesatan atau minimal dianggap tidak signifikan dan harus di-peties-kan.

Dengan gagasan semacam ini, Asy-Syâṭibî sesungguhnya menginginkan munculnya metode-metode baru dalam penetapan hukum Islam yang sesuai dengan kondisi masyarakat yang dihadapi, dengan tetap mempertahankan kesatuan dasar-dasar *syarî'ah*. Pentingnya mempertimbangkan kondisi sosial dalam konsep *qarâ'in aḥwâl*, jelas mengandung makna dinamis sehingga dapat dikembangkan. Implikasinya, para pemikir hukum Islam Indonesia haruslah merumuskan suatu metode alternatif dalam penelitian hukum Islam untuk menyelesaikan persoalan-persoalan hukum kontemporer yang muncul dalam masyarakat yang mayoritas penduduknya pemeluk agama Islam.

PIMPINAN WILAYAH
PERSATUAN GURU
Nahdlatul Ulama
PROVINSI SUMATERA SELATAN

Daftar Pustaka

Abd al-Badî', Luṭfî, *al-Islâm fî Asbâniyâ*, Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Miṣrîyah, 1989.

'Abd al-Jalîl 'Abd ar-Ridhâ ar-Rasyîd, *al-'Alâqât as-Siyâsiyah baina ad-Daulah al-'Abbâsiyah wa al-Andalusî fi al-Qarnain aś-Śânî wa aś-Śâliś li al-Hijrah,* Riyâdh: Maktabah an-Nahdhah, 1969

Abdillah, Masykuri, "Kedudukan Hukum Islam dalam Hukum Nasional" dalam *Jurnal Al-Jauhar*, volume 1 No. 1, tahun 2000.

-------, *Demokrasi Yang Religius: Membincang Kembali Konsep Demokrasi di Indonesia.* Pidato Pengukuhan Guru Besar Dalam Fiqh Siyasah, UIN Jakarta, 2004.

Abduh, Muhammad dan Muhammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr Al-Qur'ân al-Hakîm asy-Syahîr bi al-Manâr*, jilid 5, Beirût: Dâr al-Fikr, tt.

Abdu Rabbih, Muhammad, *Buhûś fî al-Adillah al-Mukhtalaf Fîhâ 'Inda al-Uşûliyin*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1980.

'Abdurrahmân, *al-Maşâlih al-Mursalah wa Makântuhâ fî at-Tasyrî' al-Islâmî*, Damaskus: Dâr as-Sa'âdah, 1983.

'Abdurrahmân Al-Anşârî, Nâşiruddîn, Al-Masyhûr bi Ibn Al-Hanbalî, *Kitâb Aqyisah an-Nabî al-Muştafâ Muhammad Saw.*, Mesir: al-Kutub al-Hadîśah, 1973.

Abî Al-Husain, Muhammad ibn 'Alî ibn Ţayyib Al-Başrî Al-Mu'tazilî, *al-Mu'tamad Uşûl al-Fiqh,* jilid 1, Beirût: Dâr al-Fikr, 1964.

Abû Al-Ajfân, Muhammad, *Min Âśâr Fuqahâ 'al-Andalus: Fatâwâ al-Imâm Asy-Syâţibî.* Tunis: Maţba'ah al-Kawâkib, 1985

Abû Sulaimân, Abdul Wahhâb Ibrâhîm, *al-Fikr al-Uşûlî: Dirâsah Tahlîliyah, Naqdiyah.* Makkah: Dâr asy-Syurûq, 1984.

Abû Sulaymân, Abu Hamid, *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions For Methodology and Thought.* Herndon Virginia USA: The International Institute of Islamic Thought, 1993.

Abû Zahrah, Muhammad, *Uşûl al-Fiqh.* Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1958.

_____, *Târîkh al-Maźâhib al-Islâmiyah.* Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1985.

Abû Zaid, Farouq, *Asy-Syarî'ah al-Islâmiyah bain al-Muhâfizhîn wa al-Mujaddidîn*, Damaskus: Dâr al-Mauqif al-'Arabî, t.t.

Al-'Âlimî, Ahmad, *Uşûl al-Fiqh*: *Asâsiyât wa Mabâdi'*, Beirût: Dâr Ibn Hazm, 2001.

Al-Alwânî, Ţâhâ Jâbir, *Uşûl al-Fiqh al-Islâmî: Source Methodology in Islamic Jurisprudence.* Herndon: The International of Islamic Thought, 1990.

Al-Âmidî, Saefuddîn, *al-Ihkâm fî Uşûl al-Ahkâm.* Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983.

Al-Anşârî, Nizhâmuddîn Zakariyâ, *Fawâtiḥ ar-Raḥamût Syarh Musallam aś-Śubût*, Beirût: Dâr al-Fikr, 1334 H.

Antonio, Muhammad Syafi'i, *Bank Syariah Dari Teori ke Praktek*, (Jakarta: Gema Insani, 2001.

Arkoun, M., *Membedah Pemikiran Islam*. Diterjemahkan oleh Hidayatullah. Bandung: Pustaka, 2000.

Al-Aşfihânî, Ar-Râgib, *Mu'jam Mufradât Alfâz al-Qur'ân*, Beirût: Dâr al-Fikr, 1992.

Audah, 'Abd Al-Qâdir, *at-Tasyrî' al-Jinâ'î fî al-Fiqh al-Islâmî*. Beirût: Dâr al-Fikr, 1993.

Aziz, Azmeh, *Islamic Law: Social and History Context*, London: Roudledge, 1989.

Baali, Fuad, dan Ali Wardi, *Ibn Khaldun and Islamic thought-Style A Social Perspective*, Boston: Massachusettes, 1981.

Al-Badawî, Yûsuf Aḥmad Muhammad, *Maqâşid asy-Syarî'ah 'Inda Ibn Taimiyah*, al-Urdun: Dâr an-Nafâ'is, 2000.

Al-Baidhâwî, Syams Ad-Dîn Mahmud Abdurrahmân, *Syarh al-Minhâj fî 'Ilm al-Uşûl*, Jilid 2, Riyâdh: Maktabah ar-Rusyd, 1999.

Al-Bannânî, *Hâsyiyah al-Bannânî 'Alâ Syarḥ al-Mahallî 'alâ Matn Jam' al-Jawâmi'*, Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983.

Brockelman, Carl, *History of the Islamic Peoples*. London: Routledge & Kegan Paul, 1982.

Al-Bukhârî, 'Alâ' ad-Dîn, *Kasyf al-Asrâr 'alâ Uşûl al-Fiqh al-Bazdawî*, Beirût: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1307 H.

Burhan, Ashshofa, *Metode Penelitian Hukum*, Jakarta: Rineka Cipta, 1998.

Ibn Nujaim, Zainuddîn ibn Ibrâhîm ibn Muhammad, *al-Asybâh wa an-Nazhâ'ir*, Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999.

Ibn Al-Qayyim, Syamsuddîn, *I'lâm al-Muwaqi'n 'an Rabb al-'Âlamîn*, Beirût: Dâr al-Fikr, 1977.

Ibn Qudâmah, Muwaffaquddîn, *Raudhah an-Nâzhr wa Junnah al-Munazir*, Beirût: Mu'assasah ar-Risâlah, 1978.

Ibn Rusyd, Abî Al-Walîd Muhammad ibn Ahmad, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtaşid*. Beirût: Muştafâ al-Bâbi al-Halabî wa Aulâduh, 1334 H.

Ibn Taimiyah, Taqyuddîn Abû al-'Abbâs ibn 'Abdul Halîm, *Majmû' al-Fatâwâ al-Kubrâ*, jilid 15, Beirût: Dâr al-Ma'rifah, 1988

I Doi, Abdur Rahmân, *Shari'ah: The Islamic Law*. Kuala Lumpur: Zafar Sdn, 1992

Irving, M. Copi, *Introduction to Logic*. New York: Macmillan Publishing, 1978.

_____, dan Gould James A., *Reading on Logic*. New York: Macmillan Publishing, 1971.

Al-Jurjânî, 'Alî ibn Muhammad, *at-Ta'rîfât*, Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988.

Al-Juwainî, Abû Al-Ma'âlî 'Abdul Mâlik ibn Yûsuf ibn Muhammad, *al-Burhân fî Uşûl al-Fiqh*, jilid 2, Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, tt.

_____, *al-Waraqât fî Uşûl al-Fiqh*, Beirût: Dâr al-Fikr, tt.

Al-Kailânî, Abdurrahmân Ibrâhîm, *Qawâ'id al-Maqâşid 'Inda al-Imâm Asy-Syâţibî 'aradhan wa dirâsatan wa tahlîlan*, Beirût: Dâr al-Fikr, 2000.

Karim, Adiwarman, *Bank Islam Analisis Fiqih dan Keuangan*, Jakarta: The Internatinal Institute of Islamic Thought, 2003.

Khaldûn, Abdurrahmân Ibn, *Târîkh Ibn Khaldûn al-Musammâ Kitâb al-'ibar wa Dîwan al-Mubtada' wa al-Khabar fî Ayyâm al-'Arab wa al-'Ajam wa al-Barbar wa man 'Âsharahum min źu as-Sulṭân al-Akbar*, jilid 7, Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992.

_____, *Muqaddimah Ibn Khaldûn*, penerj. Ahmadie Thoha, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.

Khallâf, 'Abdul Wahhâb, *'Ilm Uṣûl al-Fiqh*. Beirût: ad-Dâr al-Kuwaitiyah, 1968.

_____, *Khulâṣah Târîkh at-Tasyrî' al-Islâmî*. Beirût: ad-Dâr al-Kuwaitiyah, 1979.

_____, *Maṣâdir at-Tasyrî' al-Islâmî, fî mâ lâ Nasha fîhi*, Kairo: Dâr al-Fikr, 1987.

Khân, Ṣâdiq Hasan, *Huṣûl al-Ma'mûl fî 'Ilm al-Uṣûl*, Kairo: Dâr al-Fikr, al-'Arabî, 1248 H.

Al-Khaṭîb, Muhammad 'Ajjâj, *Uṣûl al-Hadîś 'Ulûmuh wa Muṣṭalahuhu*, Beirut: Dar al-Fikr, 1981.

Al-Khudharî Bik, Muhammad, *Uṣûl al-Fiqh*. Beirût: Dâr al-Fikr, 1988.

_____, *Târîkh at-Tasyrî' al-Islâm*, Indonesia: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyah, 1981.

Al-Khin, Muṣṭafâ Sa'îd, *Dirâsah Tarkhiyah lî al-Fiqh al-Islâmî wa Uṣûlih*. Damaskus: Syirkah al-Muttahidah, 1983.

_____, *Aśar al-Ikhtilâf fî al-Qawâ'id al-Uṣûliyah fî Ikhtilâf al-Fuqah'*, Beirût: Mua'assasah, 1985.

Koentjaraningrat, *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*, Jakarta: PT. Gramedia, 1995.

Lewis, Bernard, *Muslim Discovery of Europe*, London: Butler & Tanner Ltd., 1994

Louay, Safi, *The Foundation of Knowledge: A Compaeatif Study in Islamic and Western Metods of Inquiry*, 1999.

Madkûr, Muhammad Salâm, *al-Madkhal li al-Fiqh al-Islâmî*, (Beirût: Dâr al-Fikr, t.t.

Al-Madanî, Muhammad, *Mawâṭin al-Ijtihâd fî asy-Syarî'ah al-Islâmiyah*. Beirût: al-Maktab al-Islâmî, tt.

Mâlik Ibn Anas *al-Muwaṭṭa'* jilid 1, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1987

Ma'lûf, Louis, *al-Munjid fî al-Lughah wa al-Âdâb*, Beirût: Dâr al-Fikr, 1947

Al-Mahallî, Jalâluddîn, *Syarh al-Waraqt fî Uṣûl al-Fiqh*, Kairo: Maṭba'ah Muhammad Şubaih, tt.

Al-Mallawî, Ahmad, *Syarh as-Sullam al-Munawraq fî 'Ilm al-Manṭiq*. Jeddah: al-Haramain, tt.

Al-Marâgî, Muṣṭafâ, *Fath al-Mubîn fî Ṭabaqt al-Uṣûliyîn*. Beirût: Muhammad Amin Ramj wa asy-Syirkah, 1974.

Al-Marginânî, Burhânuddîn Abî Al-Hasan 'Alî ibn Abu Bakar ibn Abdul Jalîl Ar-Rasydânî,, *al-Hidâyah Syarh Bidâyah al-Mubtadî*, Jilid 1 dan 2, Beirût: Dâr al-Kutub al-'ilmiyah, 2000.

Mas'ud, Muhammad Khalid, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq Al-Shatibi's Life and Thought*, Delhi: International Islamic Publisher, 1987.

Moleong, Lexy, *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: Rosdakarya, 2000.

Mudzhar, M. Atho, *Pendekatan Studi Islam Dalam Teori dan Praktek*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.

Muhadjir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 1992.

Munawwir, Ahmad Warson, *Kamur Al-Munawwir*. Yogyakarta: Pesantren Krapyak,1984.

Mu'nis, Husain, *Akhbr al-'Aşr fî Inqidhâ' Daulah Banî Naşr*, Kairo: az-Zahra' li al-I'lâm al-'Arabî, 1988.

Mûsâ, Sayyid Muhammad, *al-Ijtihâd wa Madâ Hajâtinâ Ilaih fî Hażżâ al-'Aşr,* Mesir: Dâr al-Kutub al-Hadîśah, t.t.

al-Mûsawî, Hâsyim, *at-Tasyayyu' Nasy'atuhu wa Ma'âlimuhu*. al-Markaz al-Gâdir li ad-Dirasât al-Islâmiyah, 1993.

Muttahari, Murtadha, *The Principles of Ijtihad Between Sunnah dan Syi'ah*, Teheran, 1987.

Muzhaffar, Muhammad Ridhâ, *Uşûl al-Fiqh*, jilid 1, Teheran, 1375 H.

An-Nadwî, Ahmad 'Al, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyah: Mafhûmuhâ nasy'atuhâ, taṭawwuruhâ, dirâsah mua'allafatuhâ, adillatuhâ, mahammatuhâ, taṭbîqâtuhâ*. Damaskus: Dâr al-Qalam, 1991.

An-Nasafî, Abî al-Barakât Abdullâh ibn Ahmad Hafizh ad-Dîn, *Kasyf al-Asrâr Syarh al-Mushannif 'alâ al-Manâr*.

Nasreen, *The Story of Islam*, dalam bahasan *Islam in Spain*, London: Oxford University Press, 1960.

An-Nasysyâr, 'Alî Sâmî, *Manâhij al-Baḥś 'Inda Mufakkirî al-Islâm wa naqd al-Muslimîn li al-Manṭiq al-Arisṭaṭâlîsî*.

Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1947.

Nazir, Mohammad, *Metode Penelitian*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988.

Al-Qarâfî, Syihâbuddîn Ahmad ibn Idrîs ibn Abdurrahmân aş-Şanhâjî al-Mişrî, *Nafâ'is al-Uşûl fî Syarh al-Mahşûl*, Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, tt.

Rahman, Fazlur, *Islamic Methodology in History*. Delhi India: Adams Publiser & Distributors, 1994.

_____, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

Ar-Raisûnî, Ahmad, *Nazhariyah al-maşlalah 'Ind al-Imâm asy-Syâţibî*, al-Ma'had al-'Âlamî li al-Fikr al-Islâmî, 1992.

Ramadhan, Said, *Islamic Law: Its Scope and Equity*. Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1987.

Ar-Râzî, Fakhruddîn Muhammad 'Umar ibn al-Husain, *al-Mahşûl fî 'Ilm Uşûl al-Fiqh* Tahqîq Ţâhâ Jâbir Fayyâdh al-'Alwânî, jilid 6, Beirût: Mu'assasah ar-Risâlah, 1998.

Ar-Râziq, Muştafâ Abd., *Tamhîd li Târîkh al-Falsafah al-Islâmiyah*, Beirût: Lajnah at-Ta'lif wa at-Tarjamah wa an-nasyr, 1959.

Ridhwân, Faţî, *Min Falsafah at-Tasyrî' al-Islâmî*. Kairo: Dâr al-Kâtib al-'Arabî, 1969.

Şâlih, Adîb, *Tafsîr an-Nuşûş fi Fiqh al-Islâmî*. Beirût: al-Maktab al-Islâmî. 1993.

Sânû, Quţub Muştafâ, *Mu'jam Muştalahât Uşûl al-Fiqh*, Beirût: Dâr al-Fikr al-Mu'âşir, 2000.

Saunder, J.J., *History of Medeival Islam.* London: Rautledge And Kegan Paul, 1980.

As-Sarakhsî, Abî Bakar Muhammad ibn Ahmad, *Uşûl as-Sarakhsî.* Beirût: Dâr al-Fikr, 1993.

Schacht, Joseph, *The Origin of Muhammadan Law*, London: Oxford University Press, 1971.

Shihab, M. Quraish, *Membumikan Al-Quran.* Bandung: Mizan, 1993.

As-Sikaki, Yûsuf ibn Abû Bakar, *Miftâh al-'Ulûm*, Beirût: Dâr a-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.

Soejono dan Abdurrahman, *Metode Penelitian Hukum*, Jakarta: Rineka Cipta, 1999.

Soemaryono, E., *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat.* Yogyakarta: Kanisius, 1999.

Soekanto, Soerjono, *Pengantar Penelitian Hukum*, Jakarta: UI-Press, 1987.

_____, *Faktor-Faktor Yang Mempengaruhi Penegakan Hukum*, Jakarta: PT.Raja Grafindo Persada, 2002

As-Subkî, 'Abdul Wahhâb, *Matn Jam' al-Jawâmi'* dalam *Hâsyiyah al-'Allâmah al-Bannânî*, jilid 1, (Indonesia: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyah, 1983.

As-Suyûţî, Jalaluddîn Abdurrahmân, *al-Asybâh wa an-Nazhâ'ir*, Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1399 H.

Sya'bân, Muhammad Ismâ'îl, *at-Tasyrî' al-Islâmî Maşâdiruhû wa Aţwâruh*, Kairo: Maktabah an-nahdhah al-Mişriyah, 1985.

Asy-Syahrastânî, Muhammad Abî Bakar, *al-Milal wa an-Nihal.* Beirût: Dâr al-Fikr, t.t.

Asy-Syâfi'î, Ahmad Muhammad, *Uşûl al-Fiqh al-Islâmî*. Iskandariyah: Mu'assasah Śaqâfah al-Jâmi'iyah, 1983.

Asy-Syâfi'î, Muhammad ibn Idris, *ar-Risâlah*. Kairo: Muştafâ al-Bâbî al-Halabî, 1978.

_____, *al-Umm*, jilid 1 & 6, Beirût: Dâr al-Fikr, 1959.

Syalabi, Ahmad, *Sejarah Kebudayan Islam*. Jakarta: Pustaka Alhusna, 1979.

Syaltût, Mahmûd, *al-Fatâwâ*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.t.

Syanţâwî, Ahmad, *Dâ'irah al-Ma'ârif*. Beirût: Dâr al-Fikr, t.t.

Syarif, M.M., (Ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. 1, Delhi: Santosh Offset, 1995

Şadr asy-Syarî'ah, *at-Taudhîh Syarh at-Tanqîh*, Jilid 2, Beirût: Syirkah Dâr al-Arqâm ibn Abî al-Arqâm, 1998.

Asy-Syâţibî, Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ. *al-Muwâfaqat fî Uşûl asy-Syarî'ah*. Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.

_____, t.t. *al-I'tişâm*. Beirût: Dâr al-Fikr.

Asy-Syaukânî, Muhammad ibn 'Alî, *Irsyâd al-Fuhûl Ilâ Tahqîq al-haqq min 'ilm al-Uşûl*, Surabaya: Syarikah Maktabah Ahmad ibn Nabhân, t.t.

Asy-Syîrâzî, Abû Ishâq, *al-Luma' Fî Uşûl al-Fiqh*. Semarang: Toha Putra, t.t.

At-Taftâzânî, Sa'ad ad-Dîn Mas'ûd 'Umar ibn Abdillâh, *at-Talwîh ilâ Kasyf Haqâ'iq at-Tanqîh*, jilid 2, Beirût: Syirkah Dâr al-Arqâm ibn Abî al-Arqâm, 1998.

Al-'Ubaidî, Hamâdî, *Asy-Syâţibî wa Maqâşid asy-Syarî'ah*, Beirût: Dâr al-Fikr, 1989.

_____, *Ibn Rusyd wa 'Ulûm asy-Syarî'ah al-Islâmiyah*, Beirût: Dâr al-Fikr, 1991.

'Ulwân, Muhammad Fahmî, *al-Qiyam adh-Dharûriyah wa Maqâşid at-Tasyrî' al-Islâmî.* Kairo: al-Hai'ah al-Miriyah al-'Âmmah, 1989.

Al-Wansyarîsî, Ahmad ibn Yahya, *al-Mi'yâr al-Magrib wa al-Jâmi' al-ma'rûf 'an Fatâwâ 'Ulamâ' Ifriqiyah wa al-Magrib,* Beirût: Dâr al-Garb al-Islâm, 1981.

Watt, Montgomery, *Islamic Theology and Philoshopy*, Edinburg: University Press, 1979.

_____, *A History of Islamic Spain*, Edinburg: University Press, 1977.

Wehr, Hans, *A dictionary of Modern Written Arabic*, Ithaca: New York.

Zaidân, Abdul Karîm, *al-Wajîz fî Uşûl al-Fiqh*, Beirût: Mu'assasah ar-Risâlah, 1998.

Az-Zarkasyî, Badruddîn, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân,* Beirût: Dâr al-Fikr, 1988.

Az-Zuhailî, Wahbah, *Uşûl al-Fiqh al-Islâmî,* Beirût: Dâr al-Fikr, 1998.

_____, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, jilid 5, Suriah: Damsiq, 1997.

_____, *al-Mişbâh al-Munîr*, jilid 29, Beirût: Dâr al-Fikr al-Mu'âşir, 1998.

Indeks

A

A.A. Fyzee 19, 269
Abdullâh Darrâz 34, 40, 41, 43, 171, 173, 212, 259
Abdul Wahhâb Khallâf 19, 20, 104, 178, 217
Abdus Salâm Abd Asy-Syâfî Muhammad 35
Abî Jafar Ahmad ibn Az-Ziyât 25
Abî Lailâ 242
Abû Abdillâh Al-Balansî 27
Abû Abdillâh Muhammad ibn Ahmad Al-Miqarrî 28
Abû Abdillâh Muhammad ibn Ahmad Asy-Syarîf At-Tilimsânî 28
Abû Abdillâh Muhammad ibn Al-Fakkhâr Al-Bîrî 27
Abû Al-Hajjâj Yûsuf 51
Abû Al-Hasan Alî ibn Badar Ad-Dîn 48
Abû Al-Hasan An-Nubahî 48
Abû Al-Qâsim As-Sabti 46
Abû Al-Qâsim ibn Binâ 27
Abu Ali Manşûr Az-Zawawî 27
Abû Bakar Al-Qâdhî 30
Abû Bakar Al-Qarsyî Al-Hasymî 27
Abû Hâmid Abû Sulaymân 16
Abû Hanifah 13, 150
Abû Hanîfah 14, 85, 114, 143
Abû Ja'far Ahmad 27, 30
Abû Ja'far Ahmad Asy-Syaqwarî 27
Abû Qâsim Muhammad ibn Ahmad As-Sabtî 27
Abû Sa'îd Ibn Lubb 28
Abû Yahyâ ibn Muhammad ibn Âşim 30
Abû Yaqûb ibn Abdul Mukmin 59, 62
Abû Yâyah Muhammad Al-Bayânî 30
Abû Yûsuf 14, 49
Abû Zahrah 13, 22, 80, 178, 266
ad-dalâlah al-aşliyah 125
ad-dalâlah at-tâbiah 125
ahl al-hadîś 14
ahl ar-rayi 13
Ahmad Al-Wartânî 34
Ahmad Ar-Raisûnî 41
Ahmad Bâbâ 29, 32
Ahmad Bâbâ As-Sûdânî 29
Al-Auzâî 242
Al-Bannânî 182

Al-Gâlib Billâh 45
Al-Gazâlî 15, 16, 19, 28, 176, 195, 228
al-illah al-manşûşah 217
al-istiqrâ al-âmm 161
al-istiqrâ al-juzî 161
al-istiqrâ al-kullî 161
al-istiqrâ al-man'awî 5, 6, 7, 16, 17, 21, 24, 54, 78, 157, 160, 161, 162, 164, 165, 166, 167, 172, 173, 174, 175, 184, 185, 186, 189, 194, 199, 204, 208, 209, 211, 213, 215, 217, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 238, 240, 246, 247, 248, 249, 255, 256, 257, 258, 259, 261, 262, 263
al-istiqrâ an-nâqiş 7, 23, 160, 184, 223
al-istiqrâ at-tâmm 7, 23, 160, 161, 184, 223
Al-Juwainî 28
Al-Mahallî 72, 180
Al-Qâid Abû Naîm Ridhwân 46
Al-Qarâfî 23, 28, 67, 148
al-qiyâs al-iqtirânî 178
al-qiyâs al-istiśnâî 179
al-qiyâs al-murakkab 181
al-qiyâs al-uşûlî 177, 182, 183, 216, 219, 262
al-Amr al-Azham 115
Alî Asy-Syanûfî 34
Alî ibn Yûsuf ibn Kumaśâ 48
aliran Hanafiyah 22
aliran konvergensi 22
aliran Mutakallimûn 21
aliran Zhâhiriyah 64, 92
Alî Sâmî An-Nasyyâr 182
Allâl Al-Fâsî 87, 177
al-qawâid al-uşûliyah 116
al-qiyâs aş-şahih 140
al-qiyâs al-fâsid 140
al-qiyâs al-mantiqî 135
an-nuşûş al-muqaddasah 19
Ar-Râzi 23
Ar-Râzî 28
as-sunnah al-mutawâtirah 19
Asafri Jaya Bakri 42
Asy-Syâfiî 14, 15, 68, 200
Asy-Syaibânî 14
Asy-Syâţibî 6, 7, 16, 17, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 52, 53, 54, 55, 58, 65, 67, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 101, 102, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 137, 138, 140, 146, 154, 155, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 178, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 192, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 215, 218, 223, 225, 226, 227, 229, 230, 231, 238, 239, 246, 249, 255, 256, 257, 258, 261, 262,

263, 270, 276
at-Tarîqah al-lafzhiyah 117
ayat mutasyâbihât 73, 131
aṭ-ṭuruq al-lafzhiyah 22
aṭ-ṭuruq al-ma'nawiyah 22

B

Banû Ahmar 45
Banû Marîn 45, 47, 48, 49, 50

D

dalâlah an-nash 122, 139
Dâud Azh-Zhâhirî 64
Daulat Banî Ahmar 44
daulat Muwahhidîn 45, 59
definisi bid'ah 38
dinamisme hukum Islam 75

F

fath aź-źarîah 148
Fazlur Rahman 35, 42, 256, 257, 258, 259
filsafat hukum Islam 35
fiqih Mâlikî 65
Fisylâtî 72
formalisasi hukum Islam 237

G

generalisasi fiqih 204

H

hadd al-wasaṭ 178
Hanafiyah 14, 68, 85, 86, 99, 121, 124, 127, 128, 136, 139, 144, 145, 152, 195, 197, 234, 253
Hasanain Al-Adawî 34
Hasbi Ash-Shiddieqy 41, 42
Hisyâm I ibn Abdurrahmân Ad-Dâkhil 63
hukum *ijtihâdiyah* 72, 115, 229
hukum *kulliyah* 16, 23

I

I.R. Poejawijatna 172
Ibn 'Alî Al-Mujarî 29
Ibn Abdil Barr 71
Ibn Al-Arabî 28, 202
Ibn Al-Hâjib 31
Ibn Al-Hâkim Al-Lakhmî 51
Ibn Al-Khaṭîb 46, 48, 51, 70
Ibn Al-Qâsim 33
Ibn AlQayyim 108, 148
Ibn Arafah 72
Ibn Bâjah 58, 59
Ibn Baṭûṭa 55
Ibn Hamdân 181
Ibn Hazm 59, 64, 92, 114, 254, 266
Ibn Khaldûn 36, 47, 48, 55, 58, 59, 62, 63, 271
Ibn Mahrûq 49, 51
Ibn Marzûq 29, 30
Ibn Qabbah 72
Ibn Qudamah 112
Ibn Rusyd 28, 58, 61, 62, 144, 270, 277
Ibn Syihab Az-Zuhri 254
Ibn Taimiyah 69, 70, 224, 225, 267, 270
Ibn Thufail 58, 60
Ibn Tumart 58, 59
Ibn Zumrûk 48
ijtihad ibdâî insyâî 236
ijtihad tarjîhî intiqâî 236
Imâm Mâlik 14, 27, 31, 33, 39, 63, 228

inti *taârudh* 153
Ira M. Lapidus 54
istilah bid'ah 38
Izz Ad-Dîn ibn Abd As-Salâm 28

J

Jalâluddîn Al-Mahallî 72

K

Kaidah *al-Haraj Marfû* 208
kaidah *istinbâṭiyah* 200
kaidah *lugawiyah* 200
Kaidah *uṣûliyah* 200
kelompok *Bâṭiniyah* 188
Khâlid Masûd 34, 40, 46, 65, 73
Khudharî Bik 12, 13, 19, 41, 152, 271
Koentjaraningrat 56, 272
konsep *al-istidlâl* 177, 185, 186
konsep *al-manâṭ* 112
konsep *al-munâsib* 135, 146
Konsep *Mudhârabah* 240
konsep *tahqîq al-manâṭ* 246

L

lawâhiq al-qiyâs 181, 184

M

M.M. Syarif 58, 59, 175, 276
maṣlahah dharûriyah 207, 208
maṣlahah hâjiyah 208
maṣlahah tahsîniyah 208
mafhûm 123, 125
Mahmûd Syaltût 256
Mâlikiyah 23, 29, 33, 63, 68, 71, 86, 143, 145, 164, 234
Manṭûq 123, 126
maqâṣid asy-syarîah 39, 41, 53, 54, 77, 109, 113, 207, 225
masâlik al-illah 193, 217
Maslamah ibn Ahmad Al-Majritî 175
metode *al-istiqrâ* 5, 6, 7, 16, 17, 21, 24, 54, 78, 157, 159, 161, 162, 164, 166, 167, 172, 173, 174, 175, 184, 185, 186, 189, 194, 195, 198, 199, 204, 208, 209, 210, 211, 213, 215, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 227, 228, 238, 240, 246, 247, 248, 249, 255, 256, 258, 259, 261, 262, 263
metode istiqrâî 22
Metode penetapan hukum 79, 117, 133
Muṣtafa Saîd al-Khinn 80
Muṣṭafâ Abd Ar-Râziq 35
muâmalah mâliyah 104
mudhârabah muqayyadah 243, 248
mudhârabah muthlaqah 243
Muhammad Abduh 38, 40
Muhammad Abdullâh Darrâz 34
Muhammad Abdu Rabbih 23, 85, 86, 164
Muhammad Abû Al-Ajfân 25, 26, 28, 30, 31, 32
Muhammad Al-Badawî 225
Muhammad Al-Khidir Husain 33
Muhammad Al-Khidr Al-Husain 34
Muhammad Al-Makhlu 51
Muhammad Al-Manşûr 44
Muhammad An-Nâşir 44
Muhammad Hasanain Makhl 34
Muhammad Nûr Al-Ibrâhîmî 182

Muhammad Rasyîd Ridha 103
Muhammad Rasyîd Ridhâ 31, 36, 103, 265
Muhyiddîn Abdul Hâmid 34
muqaddimah kubrâ 220
murâah al-khilâf 65, 68, 70, 76, 77, 157
Murthadha Muttahari 94
Mûsâ Jârullâh 34

N

N.J. Coulson 14

P

prinsip *murâah al-khilâf* 24, 64, 69
prinsip *rukhṣah* 75

Q

Qaṣd al-mukallaf 207
Qaṣd asy-Syâri 207
Qâid Ridhwân 51
qarâin ahwâl 5, 17, 157, 162, 163, 173, 192, 195, 198, 199, 210, 225, 228, 238, 246, 256, 258, 261, 263
qaul ṣahabî 84, 85, 88
qiyâs adnâ 134
qiyâs aulawî 134
qiyâs jalî 135, 144, 222
qiyâs khafî 135, 144, 222
qiyâs musâwî 134
qiyâs syarṭiyah 179
qiyâs uṣûlî 5, 14, 182
Quraysh Shihab 169

R

rûh at-tasyrî 11

S

Sa'îd Faraj ibn Lubb 32
sadd aŸ-Ÿarîah 148
Saefuddin Al-Âmidî 69
Saefuddîn Al-Âmidî 12, 69
Salâm Madkûr 13
Satria Effendi 19
Soerjono Soekanto 235, 244, 245
Syâfi'iyah 21, 23, 86, 99, 123, 124, 126, 152, 164, 195, 234
Syaikh Abdullâh Darrâz 34
Syaikh Muhammad Mahmûd Asy-Syinqiṭi 36
Syamsuddîn At-Tilimsânî 27
syara amaliyah 20, 131
Syarîf Tilimsânî 72
syaru man qablanâ 81, 83, 85, 86, 88, 108

T

tafsir *maudhûî* 256
tahqîq manâṭ 88, 138
tahqîq manâṭ al-hukm 88
talîl an-nuṣûṣ 140
teori *as-sibr wa at-taqsîm* 218
teori hukum Islam 14, 35, 79, 148, 185, 207, 221
teori *muṣawwibah* 72
teori *mukhaṭṭiah* 72
teori *nasakh* 72, 152, 161
teori *nazhariyah al-maâl* 239
teori *tarjîh* 152

U

Uśmân ibn Abî Al-Ulâ 49
Uśmân ibn Yahyâ 49
uṣûl al-fiqh 18, 21, 28, 35, 36, 37, 40, 41, 62, 73, 79, 80, 84,

95, 100, 103, 113, 117,
124, 134, 156, 174, 176,
182, 185, 187, 193, 246,
261

W

Wael B. Hallaq 184

Y

Yahya ibn Umar 46
Yûsuf ibn Tasyfîn 58
Yusuf Qaradhawi 236
Yûsuf Tasyfîn 57

Z

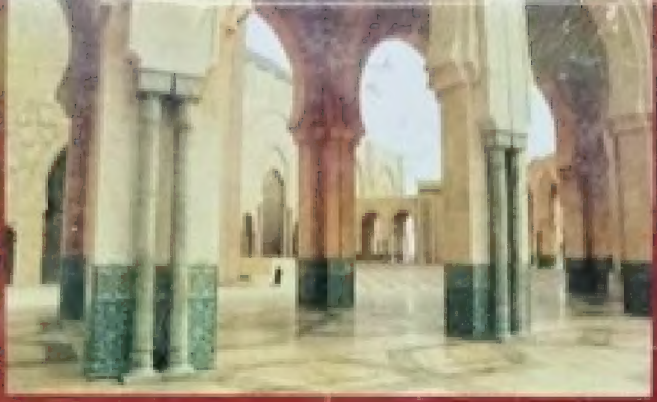
Ziyâd ibn Abdurrahmân 63, 69
Ziyâd ibn Abdurrahmân ibn Ziyâd
Al-Lakhmî 63

Riwayat Hidup Penulis

Duski Ibrahim dilahirkan di desa Karang Agung, Kecamatan Kota Agung, Kabupaten Lahat, Sumatera Selatan, 13 April 1963. Ia pernah nyantri di Pondok Pesantren Nurul Islam Seribandung, Ogan Ilir (1975-1986). Pendidikan S1 diselesaikan di Fakultas Syariah IAIN Raden Fatah Palembang, S2 diselesaikan di Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara Medan (1999) dan pendidikan S3 diselesaikan di Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta (2006). Saat ini ia menjabat sebagai Dosen Fakultas Syariah IAIN Raden Fatah Palembang, dengan pangkat/golongan: Lektor Kepala (IV/a). Selain itu, ia juga menjabat sebagai Dekan Fakultas Syariah hingga 2010. Putra kelima dari Ibrahim bin Seniring (alm.) dan Dasemah binti Jenaim ini beristrikan Wartini dan memiliki putra-putri: Hijjas Naini, Rahmah Meladiah, dan Abdul Aziz. Karya tulis antara lain: *Ushul Fiqh* (IAIN RF Press, 2004); *Wakaf dalam Perspektif Fiqih dan Perundang-Undangan* (Grafika Telindo Press, 2008); *Hukum Perikatan dalam Sistem Ekonomi Islam* (Proses Terbit); *Metode penetapan Hukum Islam*; serta berbagai artikel di berbagai jurnal, baik lokal maupun nasional.

HALAQOH NASIONAL
FIKIH PERADABAN
Dengan Tema
FIKIH SIYASAH DAN NEGARA BANGSA
KH. A. Sa'id Asrori
Katib Am PBNU
Prof. Dr. Duski Ibrahim, M. Ag
Direktur Pasca Sarjana UIN Raden Fatah Palembang
Dr. KH. Rosyidin Hasan, M. Pd. I
Rais Syuriah PCNU Kota Palembang
Kamis, 22 Desember 2022, Pukul 09.00 s/d Selesai
bertempat di Aula Pondok Pesantren Sabilul Hasanah
LIVE STREAM
Pondok Pesantren Sabilul Hasanah
Sabilul Hasanah

UIN
RADEN FATAH
PALEMBANG



METODE PENETAPAN
HUKUM
ISLAM
MEMBONGKAR KONSEP
AL-ISTIQRÂ' AL-MA'NAWÎ ASY-SYÂTIBÎ

Metode-metode penetapan hukum Islam yang mendominasi khazanah kajian hukum sekarang ini masih berpola istinbâti dalam bentuk qiyâs uṣûli, istihsân, dan maṣlaḥah mursalah. Tetapi, metode yang berpola istinbâti ini masih menyisakan problem metodologis, antara lain kesatuan dasar-dasar syari'ah cenderung terabaikan, mengingat aplikasinya dilakukan secara parsial. Karena itulah, berbagai masalah metodologis ini tentu saja akan sangat mengurangi kevalidan sebuah produk hukum, karena memang adakalanya bisa menjadi kabur jika hanya dikonstruk dengan menggunakan satu atau beberapa dalil dari nash-nash yang ada kaitannya langsung maupun yang tidak terkait secara langsung.

Karena itulah untuk mengisi masalah atau kekurangan metodologis ini, Asy-Syâtibî mengeluarkan sebuah metode alternatif yang berpola *al-istiqrâ'î* dalam menetapkan hukum Islam yang bernama metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî*, yaitu suatu metode penetapan hukum Islam yang dalam prosedurnya memanfaatkan kolektivitas dalil dalam berbagai bentuknya, mempertimbangkan *qarâ'in aḫwâl* (indikasi-indikasi keadaan tertentu) baik yang berkaitan dengan nash tersebut secara langsung (*manqulah*) maupun tidak berkaitan secara langsung (*ghairu manqulah*), termasuk mempertimbangkan kondisi sosial dan memerankan akal dalam merespons perkembangan atau perubahan yang terjadi dalam masyarakat. Karena itulah, buku ini menjadi sangat penting artinya dalam melengkapi khazanah keilmuan di bidang hukum Islam yang sudah ada selama ini, dan menjadi salah satu mutiara berharga di tengah samudera ilmu yang patut untuk diapresiasi.

AMZ
AR-RUZZMEDIA
Modinan Sambilegi No.194
Maguwoharjo, Depok, Sleman, Jogjakarta
Telp./Fax.: (0274) 4332223
e-mail: arruzzwadana@yahoo.com

ISBN 979-25-4491-7
9 799792 544915